Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 2

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *председатель*
Андросов Валерий Павлович – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Аликберов Аликбер Калабекович
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Романова Наталья Геннадиевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович
Алаев Леонид Борисович
Александров Юрий Георгиевич
Алпатов Владимир Михайлович
Белова Анна Григорьевна
Бурлак Светлана Анатольевна
Ванина Евгения Юрьевна
Васильев Дмитрий Дмитриевич
Воронцов Александр Валентинович
Десницкий Андрей Сергеевич
Другов Алексей Юрьевич
Захаров Антон Олегович
Звягельская Ирина Доновна
Каменев Сергей Наумович
Карасова Татьяна Анисимовна
Катасонова Елена Леонидовна
Кобзев Артем Игоревич
Кузнецов Василий Александрович
Любимов Юрий Васильевич
Мамедова Нина Михайловна
Микульский Дмитрий Валентинович
Мосяков Дмитрий Валентинович
Настич Владимир Нилович
Орлова Кеемя Владимировна
Панарин Сергей Алексеевич
Плотников Николай Дмитриевич
Пригарина Наталья Ильинична
Сарабьев Алексей Викторович
Смагина Евгения Борисовна
Суворова Анна Ароновна
Томберг Игорь Ремуальдович
Шаляпина Зоя Михайловна
Шаумян Татьяна Львовна

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 2

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады

Москва
2017

Ответственные редакторы:
Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Рецензенты:
Н. И. Пригарина, Д. В. Микульский

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады / Отв. ред. выпуска Л.В. Горяева, В.Н. Настич. – М.: ИВ РАН, 2017. – 336 с.

ISSN 2587-9502
ISBN 978-5-89282-721-8

В настоящий выпуск включены избранные статьи по докладам, прочитанным в ходе работы I–V ежегодных сессий Конференции «Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации», организованной в 2011 г. на базе постоянно действующего Проблемно-методологического семинара «Текстология и источниковедение Востока» (Москва, ИВ РАН) и проводится силами сотрудников Отдела памятников письменности народов Востока.

The volume contains a selection of papers delivered to the first five annual conferences "Written Monuments of the East: Problems of translation and interpretation" (2011–2015) organized on the base of the permanent seminar "Textual Criticism and Source Study of the East" (Institute of Oriental Studies, Moscow) by the staff of the Department of Oriental Written Sources.

© Институт востоковедения РАН, 2017

Содержание

От редакторов 8

Хроника докладов I–V конференций (2011–2015 гг.) 11

Ахмат Адам (Малайзия).
Крузенштерновский список «Малайских родословий» (редакции и датировка) 25

Ю.Г. Атманова.
К интерпретации терминов *чихрагушайи* и *чихранами* в могольской миниатюрной живописи 50

Е.Ф. Баялиева.
Династия Юань: закон о бумажных деньгах (по кодексу *Чжичжен тяогэ* 至正條格) 64

Д.Н. Гулидова.
Šarḥ al-Mufaṣṣal Ибн Йа'иша как памятник средневековой арабской грамматической мысли 71

Л.С. Гущян.
Музейная документация как корпус письменных источников 79

Е.А. Давидович, Н.И. Сериков.
О происхождении русского слова «мышьяк» 87

Т.А. Денисова.
Арабские персоналии в мусульманской историографии Джохора XVIII–XIX вв/: два интересных уточнения 92

А.С. Десницкий.
Синтаксическое и дискурсное переструктурирование в современном библейском переводе 108

З.Б. Ибрагимова.
Проблема «лжешейхства» в дагестанских арабоязычных полемических сочинениях начала XX в. 125

Л.Г.Лахути.
Национальный иранский эпос между суфийской традицией и доисламским прошлым Ирана 138

Е.Н. Левченко.
О *макура-котоба* в древнеяпонском языке (на материале песен *Кодзики* и *Нихон Сёки*) 157

Ф. Машхадирафи.
Сюжетное сходство поэмы «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова с персидскими фольклорными версиями «Лейли и Меджнун» 173

Д.В. Микульский.
«История» Хасана Аги ал-ʻАбда: введение в изучение памятника 180

М.Ф. Муртазин.
Проблемы перевода и интерпретации тафсира — толкования Корана *Джамиʻ ал-байан ʻан таʼвил ай ал-Курʼан* Абу Джаʻфара б. Джарира ат-Табари (839–923) . 190

М.Н. Османова.
Фихрист ал-кутуб типографии М. Мавраева «ал-Матбаʻа ал-Исламиййа» как источник по истории культуры Дагестана начала XX в. 199

О.С. Панова.
Когда все источники молчат. Проблема авторства сочинения *Шэн чао мин хуа пин* «Оценки прославленных художников царствующей династии» (XI в.) 213

Н.И. Пригарина.
Жизнь слова: мотив в персидской литературе 223

Б.Е. Рашковский.
Арабский перевод книги *Иосиппон* и его значение для источниковедения раннесредневековой истории Восточной Европы 243

М.М. Сахокия (Грузия).
Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински 262

М.В. Торопыгина.
«Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*) Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275) 284

С.В. Тхор.
«Малаккский кодекс» как источник по истории малайского права и особенности пенитенциарной системы Малаккского султаната 298

Е.В. Тюлина.
Особенности описания пространства и измерений в трактатах по архитектуре (*вастувидье*) в канонических пуранах 303

Мухаммад Зайни Усман (Малайзия).
Стела из Тренггану: как ал-Аттасу удалось дать ее точную датировку 317

М.А. Шакарбекова.
Проблемы текстологии *маснави Раушанаи-нама* «Книга просветления» Насир-и Хусрава 324

Наши авторы и редакторы 333

От редакторов

Начиная с 2011 г., в Институте востоковедения РАН ежегодно проходят проблемно-методологические конференции под общим названием «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации». Идея их организации зародилась в ходе работы постоянного семинара «Текстология и источниковедение Востока» на базе Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, объединяющего специалистов самых разных направлений работы с восточными письменными источниками: филологов, историков, нумизматов, искусствоведов и, конечно, исследователей и переводчиков письменных памятников, безотносительно к конкретным этнолингвистическим общностям или культурно-историческим регионам. Избранные материалы пяти первых конференций (2011–2015 гг.) легли в основу предлагаемого сборника.

Тематика конференций сосредоточена на проблемах, которые источниковедам и текстологам приходится решать ежедневно. Это, во-первых, проблема достоверного прочтения текста и его точной интерпретации; во-вторых, исследование культурно-исторического контекста, частью которого выступает данный памятник. Наконец, третьей — и едва ли не самой сложной — задачей является адекватная передача текста в переводе, во всём широком спектре заложенных в него смыслов и реалий. Поэтому с методологической точки зрения соединение в рамках одной конференции докладов об источниках, столь разнообразных в языковом, хронологическом и жанровом планах, как показал пятилетний опыт проведения наших конференций, оказалось исключительно взаимополезным и плодотворным.

Не будет преувеличением сказать, что наш научный форум, поначалу весьма скромный, стал центром притяжения для исследователей самого разного профиля, готовых выйти за пределы сугубо страноведческого подхода к материалу и представить свою работу на суд более широкой квалифицированной и заинтересованной аудитории. Тем самым докладчики получали возможность апробировать свои исследовательские наработки и методические приёмы и выявить в ходе обсуждения некоторые типологические универсалии, присущие разным культурам Востока.

Конференции, проведённые к настоящему моменту, убедительно показали, что так называемое «классическое», «традиционное» или «фундаментальное» востоковедение не только сохраняет, но и успешно укрепляет свои позиции. Число желающих участвовать в работе нашего проблемно-методологического форума растёт из года в год, что побудило нас ввести практику заседаний по секциям. Большим подспорьем для привлечения участников, как отечественных, так и из ближнего и дальнего зарубежья, служит Интернет: благодаря программе Skype создавался полный эффект присутствия и полноценного общения: мы не только могли видеть и слышать докладчиков из других городов России, из Ирана, Грузии, Малайзии, Великобритании и США, но и задавать им вопросы, продолжать дискуссию.

В первой редакции сборник был готов уже к концу 2015 г., а немного позднее его электронная версия в формате PDF была размещена на сайте Института востоковедения РАН (URL: <http://book.ivran.ru/book?id=749&from=1119>). Критериями отбора материалов для публикации явились научный уровень докладов, не в последнюю очередь — широта тематического спектра сборника, но прежде всего инициатива самих авторов, подготовивших полноформатные статьи по прочитанным докладам. В научном редактировании статей сборника участвовали специалисты — сотрудники Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН Н.И. Пригарина,

Л.Г. Лахути, Д.В. Микульский, С.А. Серова, Е.Д. Зарубина, М.В. Торопыгина, В.Н. Настич, Л.В. Горяева. Предлагаемый вниманию читателей печатный вариант серьёзно доработан и дополнен несколькими статьями, полученными после завершения работы над электронной версией. В перспективе планируется составление и издание сборников по докладам последующих конференций, что, в свою очередь, позволит серьёзно думать о будущем всего мероприятия и даже говорить о его традиционном характере.

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Хроника докладов I–V конференций (2011–2015 гг.)

Предлагаемый ниже список докладов, прочитанных на I–V конференциях, не в полной мере совпадает с указанным в ежегодных программах: некоторые из заявленных докладов не были представлены на конференции, а еще несколько докладов были приняты к прочтению сверх программы.

Названия докладов в списках каждой конференции приведены не в порядке их реального прочтения, а по алфавиту авторов. Авторы, указанные без уточнения места работы (сокращения в скобках), являются сотрудниками ИВ РАН.

* * *

I Проблемно-методологическая конференция ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА: опыт работы исследователей, переводчиков и публикаторов

17–21 октября 2011 г.

Гончаров Е.Ю. Нумизматический источник как источник археологический.

Горяева Л.В. Малайская хроника XIV в. *Повесть о раджах Пасея*: чтение, интерпретация, комментирование.

Лахути Л.Г. Опыт работы практикума по чтению и комментированию трудов Фарид ад-дина ʻАттара.

Микульский Д.В. Проблемы североафриканского фольклора в трудах современных ливийских и алжирских исследователей.

Настич В.Н. Собиратель-дилетант и восточное академическое источниковедение.

Онаева Д.И. Перевод *Риса'* ал-Мутанабби (проблемы комментирования).

Пригарина Н.И. Презентация литературного памятника с точки зрения стиля и комментария.

Сазонов В.В. (Эстония). Один среднеассирийский юридический документ эпохи Тиглатпиласара I.

Сазонов В.В. (Эстония). Хеттский миф об убиении дракона: Тешуб и Иллуянка.

Сериков Н.И. Электронная библиотека арабографических рукописей.

Серова С.А. Универсалии китайской культуры и ранний китайский театр.

Счетчикова Т.А. Проблемы перевода литературы, посвященной исламу и суфизму (на примере перевода с английского на русский книги *The Vision of Islam* У. Читтика).

Торопыгина М.В. Сложности перевода и интерпретации поэтологического памятника XIII в. *Мумёсё* «Записки без названия» Камо-но Тёмэй.

Тхор С.В. Малайские правовые кодексы «Малаккское уложение» и «Морское уложение»: сложности перевода.

* * *

II Проблемно-методологическая конференция

ТЕКСТОЛОГИЯ ВОСТОКА:

опыт интерпретации и перевода источников,
посвященная 90-летию профессора Е.А.Давидович

26–28 ноября 2012 г.

Вступительное слово — член-корр. РАН **В.М. Алпатов**.

Анохин А. (истфак МГУ). Один первоисточник — две истории: ветхозаветная традиция о религиозных преследованиях в Иудее в 60-е гг. II в. до н.э.

Виноградова С.П. (ИЯз РАН). К вопросу об относительной хронологии авестийских Гат (опыт сравнительной текстологии).

Десницкий А.С. Реалии и концепты в современном библейском переводе.

Каладзе И. (ИВ Грузии). Переводчик — интерпретатор художественного текста (на примере древнегрузинского перевода поэмы Горгани *Вис и Рамин*).

Лахути Л.Г. «Тело», «Душа» и «Мир» в поэмах Фарид ад-Дина `Аттара: к проблеме переводимости.

Лахути С.В. (РГГУ). Опосредованное общение и эпистолярный обмен в тексте *Шах-наме* Фирдоуси.

Лепехова Е.С. Буддийская эсхатология в японских ритуальных текстах *косики*.

Микульский Д.В. Ибн Халдун о нашествии *бану хилал* и *бану сулайм* на Северную Африку и о хилалитском эпосе, повествующем об этом событии.

Настич В.Н. Язык монетных легенд в мусульманском чекане Средней Азии.

Нерсесян М. (Франция). Одно прочтение «Восьми райских садов» Амира Хосрова Дехлави.

Никитенко Е.Л. (РГГУ). «Удивительные события» Зайн ад-Дина Васифи (XVI в.) и автобиографический нарратив в персоязычной культуре.

Оськина А.С. (РГГУ). Дневник монахини Абуцу (XIII в.) как источник ее биографии.

Петрова А. Проблемы интерпретации текстов из древнеегипетских вельможеских гробниц эпохи Древнего царства.

Пригарина Н.И. (совместно с А. Шелаевым). Один стих и две поэмы XIV в. — Хафиз, Насир Бухараи, Шах Не'матуллах Вали.

Рейснер М.Л. (ИСАА), Додыхудоева Л.Р. (ИЯз РАН). Мотивы Науруза в персидской касыде XI–XII вв.: опыт интерпретации.

Ремарчук В.В. (ИСАА). Китайский чиновник Чжоу Цюй-фэй (1178 г.) и вьетнамский католический священник Филифе Бинь (1822 г.): долгое эхо переклички текстов во времени и пространстве.

Сериков Н.И. Елена Абрамовна Давидович об отбелке фельсов.

Станюкович М.В. (МЭА, СПб). Проблемы перевода и издания ритуальных эпических сказаний филиппинских горцев.

Счётчикова (Заглубоцкая) Т.А. *Тазкират ал-аулийа* Фарид ад-Дина `Аттара. Проблемы перевода.

Ульянов М.Ю. (ИСАА). Данные *Чуньцю Цзочжуань* «Комментарий Цзо к *Чуньцю*» об истории становления древнекитайского летописания.

Чалисова Н.Ю. (ИВКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Персидская классическая поэзия: к проблеме понимания.

Чвырь Л.А. Признаки устной традиции в книге воспоминаний Г. Кармышевой (XX в.).

Шакарбекова М.А. Проблемы текстологии маснави *Раушанаи-нама* «Книга просветления» Насира Хусрава.

Шелестин В.Ю. (истфак ГАУГН). Проблемы атрибуции малых исторических текстов позднего древнехеттского периода.

* * *

III Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА:

проблемы интерпретации и перевода

28–30 октября 2013 г.

Вступительное слово — член-корр. РАН **В.М. Алпатов**.

Александрова Н.В. Санскритская *Лалитавистара* в свете переводов Фа-ху (V в.).

Атманова Ю.Г. (истфак МГУ). К интерпретации терминов *чехре-и нами* и *чехрегошаи* в могольской миниатюрной живописи.

Ахмат Адам (Adam Ahmat, CASIS UTM, Малайзия). Крузенштерновский список «Малайских родословий» (редакции и датировка).

Балахванцев А.С. Две античные традиции истории ранней Парфии.

Бахраман Мостафа (Иран). Translating Persian Metaphors: A Case Study of *Shahname.*

Воробьева Д.Н. (ГИИ). Образы *гандхарв* в индийском искусстве. Связь описания и изображения.

Гах С.П. Реклама в повести Санто Кёдена «Предание об отшельнике Хэмамуси».

Десницкий А.С. Синтаксическое и дискурсное переструктурирование в современном библейском переводе.

Исмаилов Г.М. (Узбекистан). Начальный этап заимствования русских военных терминов в староузбекском языке в XIX в. (на материале периодической печати).

Казакевич О.А. (РГГУ). Одинокие странники (Тексты традиционных личных песен северных селькупов: проблемы перевода и интерпретация).

Лахути Л.Г. О «простом» и «просвещённом» читателе: на примере интерпретации рассказов *Илахи-наме* Фарид ад-Дина ʻАттара об опасности любви к прекрасному лицу.

Лахути С.В. (РГГУ). Принципы составления электронного корпуса посланий в *Шахнаме*.

Лепехова Е.С. Перепись буддийских сутр и обряды ритуального очищения в Японии в VIII в.

Оськина А.С. (НИУ ВШЭ). Проблемы перевода *Идзаён никки* монахини Абуцу (1221?–1283): цитаты и аллюзии.

Полхов С.В. Законодательные уложения периода «воюющих провинций» в Японии: исторический источник и текст.

Пригарина Н.И. *Тарикат* Ходжи Насреддина (Опыт исследования современного текста в контексте средневековой традиции).

Рейснер М.Л. (ИСАА МГУ). Утверждение «единобожия» (*таухид*): от религиозного концепта к поэтической теме.

Святополк-Четвертынский И.А. (ИЯ РАН). Проблемы перевода и амбивалентность смысла в литературных памятниках на аккадском и шумерском языках (*Энума Элиш*, «Эпос о Нинурте»).

Счётчикова (Заглубоцкая) Т.А. Безумие Абу Бакра Шибли по *Антологии святых* ʻАттара.

Торопыгина М.В. Горные розы и голоса лягушек: читая гравюру Андо Хиросигэ (1797–1858).

Тюлина Е.В. Особенности описания пространства и измерений в трактатах по архитектуре (*вастувидье*) в канонических пуранах.

Ульянов М.Ю. (ИСАА МГУ). О переводе и интерпретации названий ряда социальных групп периодов Чуньцю (771–453 гг. до н.э.): к вопросу о *гожэнь.*

Целуйко М.С. (НИУ ВШЭ). «Гадательный текст» 128-й главы *Шицзи* Сыма Цяня и мантические тексты *Жи шу* из Шуйхуди: проблема перевода гадательных терминов.

Чалисова Н.Ю. (ИВКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Концепт «рассыпанное» (*parīšān*) в персидских поэтических образах: нарушенная гармония и утерянное единство.

Шелестин В.Ю. Гибель Эблы и Вавилона в эпосах XVI–XV вв. до н.э.: в поисках победителя.

Янковская А.А. (МАЭ РАН, СПб.). Ибн Баттута о Суматре и Малаккском полуострове.

* * *

IV Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА:

проблемы перевода и интерпретации
Памяти Георгия Федоровича ГИРСА (1928–1994)

27–29 октября 2014 г.

Вступительное слово — член-корр. РАН **В.М. Алпатов**.

Афанасьева Е.Н. (ИМЛИ РАН). Проблемы перевода и интерпретации произведений Акатдамкёнга — основоположника психологической прозы на тайском языке.

Бабин А.Н. (ГИИ). Рагамала. Текст и изображение в индийской традиции визуализации музыкального.

Бадмацыренова Н.Б. (Бурятский ГУ). Специфика фразеологического калькирования в монгольском словаре *Мукаддимат ал-Адаб*.

Баялиева Е.Ф. Новый источник по истории Китая — Кодекс *Чжичжен Тяогэ* 至正條格 (Династия Юань).

Белова А.Г. Письменные памятники о бесписьменном языке (арабско-йеменская традиция).

Воробьева Д.Н. (ГИИ). Карлики в древнеиндийском религиозном искусстве: аспекты интерпретации.

Герасимова А.С. Слово о Г.Ф. Гирсе.

Горяева Л.В. Правда и вымысел в малайских повестях о сподвижниках пророка Мухаммада («Повесть о радже Хандаке»).

Гулидова Д.Н. (ИСАА МГУ). *Šarḥ al-Mufaṣṣal* Ибн Йаʿиша как памятник средневековой арабской грамматической мысли.

Денисова Т.А. Критерии достоверности и элементы авторского критицизма в хронике Раджи Али Хаджи *Тухфат ан-Нафис* «Драгоценный дар».

Десницкий А.С. Метафора как переводческая проблема (на библейском материале).

Зайцев И.В. Фатимидский *тарш/тырс* из собрания Ивановского государственного историко-краеведческого музея им. Д.Г.Бурылина: к атрибуции памятника ранней арабской печати.

Зотова И.В. (Москва). Памятник голкондской школы поэзии XVII в. — маснави *Пхулбан* Ибн Нишати.

Колганова Г.Ю. «Стандартные надписи» Ашшурнацирапала II в Кальху.

Крутиков М. (США) Бинокулярный «ориентализм» в текстах еврейских авторов рубежа XIX–XX вв.

Лахути Л.Г. «Человек и его окрестности» в поэмах Фарид ад-Дина ʻАттара: проблемы интерпретации и перевода.

Лахути С.В. (РГГУ). Письма из *Шахнаме* Фирдоуси в столкновении с реальностью.

Левченко Е.Н. (независ. иссл.). Особенности перевода песен эпохи Нари (на примере песен *Кодзики* и *Ниппон Сёки*).

Лепехова Е.С. О понятии *санкан* «тройное восприятие» в трактатах школы Тэндай.

Лидова Н.Р. (ИМЛИ). *Натьяшастра* как литературный памятник: текстология, датировка, состояние рукописной традиции.

Машхадирафи Ф. (Иран). Обращение Велимира Хлебникова к древнеиранским мифологическим героям в стихотворениях «Дуб Персии» и «Кавэ-кузнец».

Микульский Д.В. *Та'рих* «История» османского офицера Хасана Аги ал-ʻАбда (первая треть XIX в.): введение в изучение памятника.

Муртазин М.Ф. (НИУ ВШЭ). Проблемы перевода и интерпретации тафсира — толкования Корана Абу Джа`фара ибн Джарира ат-Табари (839–923) *Джами' ал-байан фи / 'ан та'вил ай ал-кур'ан*.

Новикова Н.А. (ГИИ). Образы небесных музыкантов в живописи Дуньхуана и сутрах амидаизма: слово как источник визуального.

Офертас С.Ч. Опровержение исходной посылки в споре об *атмане*. Противник или союзник буддист для Утпаладевы и Абхинавагупти в трактате *Ишвара-пратьябхиджня-винаршини*.

Полян А.Л. (ИСАА МГУ). *Пиют*: структура стихотворного центона на иврите.

Попова Г.С. Трудности перевода «Канона записей» Шу-цзина.

Пригарина Н.И. Жизнь слова: мотив в персидской литературе.

Рогов М.А. (Гос. ун-т «Дубна»). Конвергенция культур в отношении к риску. Шифр Rogovian астрологических арабско-персидских талисманов и немецкой репродукции XVI в.

Руденко Н.В. (КНР). «Эссе о детском сердце» Ли Чжи: анализ философских идей.

Святополк-Четвертынский И.А. Проблемы перевода и амбивалентность смысла в литературных памятниках на аккадском и шумерском языках (*Энума Элиш*, «Эпос о Нинурте»).

Счётчикова (Заглубоцкая) Т.А. Зикр Бишра Хафи в контексте творчества ʿАттара.

Торопыгина М.В. Классическая японская поэзия: сочинение стихотворений на заданную тему (на материале *Сётэцу моногатари*, XV в.).

Тюлина Е.В. Переосмысление древнего мифа в *Махабхарате* и *Матсья-пуране* (на примере «Сказания о Савитри»).

Усман М.З. (Muhammad Zayniy Uthman, CASIS UTM, Малайзия). Стела из Тренггану: как ал-Аттасу удалось дать ее точную датировку.

Федорова Ю.Е. Специфика философского анализа поэтического текста: на материале поэмы Фарид ад-Дина ʻАттара «Язык птиц» (XII в.).

Чалисова Н.Ю. (ИВКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Красота по-персидски: к проблеме генезиса поэтических описаний.

Чеснокова Н.А. (РГГУ). *Тхэнниджи* 择里志 «Описание избранных деревень», 1751: заголовок произведения и его содержание.

* * *

V Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА:

проблемы перевода и интерпретации
Памяти Магомеда-Нури Османовича ОСМАНОВА
(1924–2015)

26–28 октября 2015 г.

Вступительное слово — член-корр. РАН **В.М. Алпатов.**

Абдулмаджидов Р.С. (ИИАЭ ДНЦ РАН). Критика «салафизма» в сочинении суфийского шейха Мухаммада ал-Асали *ал-Аджвиба ал-Асалийа фи радди шубах ал-ваххабиййа* «Ответы ассабца для опровержения ваххабитских сомнений».

Бабкова М.В. (ИВ РАН). Прямая передача учения и трактат До:гэн «Буддийские сутры».

Браташова С.А. (Саратов). Проблемы перевода и интерпретации «измерений» Понта Евксинского у Геродота.

Ганеева Л.Д. (ИСАА МГУ). «Хроника Мыанг Нгын Янг Чиангсэн»: первые результаты исследования.

Гущян Л.С. (РЭМ, СПб). Музейные документы РЭМ как исторический источник (по материалам экспедиции А.А. Миллера в Ванскую область 1916 г.).

Демченко М.Б. (РПУ им. Св. Иоанна Богослова). Особенности использования лексем суфийского происхождения в средневековой североиндийской мистической поэзии (на примере поэмы Югалананьи Шарана *Шри Намаканти*).

Денисова Т.А. Арабские персоналии в мусульманской историографии Джохора XVIII–XIX вв.: два интересных уточнения.

Зарубина Е.Д. Ритуальные формулы и устойчивые сочетания в рукописи гадательной книги *Магид давар* (НИОР РГБ 71 №1072).

Зельницкая Р.Ш. (РЭМ, СПб). Абхазская традиционная терминология в музейной документации РЭМ (по материалам экспедиции А.А. Миллера в Абхазию в 1907 г.).

Зубова О.И. Осирис-царь и Царь-Осирис в текстах пирамид.

Ибрагимова З.Б. (ИИАЭ ДНЦ РАН). Проблема «лжешейхства» в дагестанских арабоязычных полемических сочинениях начала XX в.

Качан С.А. (НижГУ). Хатхор как женское дополнение бога Хора.

Лахути Л.Г. Национальный персидский эпос между суфийской традицией и доисламским прошлым Ирана.

Лебедева О.И. (РГГУ). Статья Тояма Сёити «Будущее японской живописи» в контексте искусствоведческих дискуссий рубежа XIX–XX вв.

Левченко Е.Н. (независ. иссл.). *Макура-котоба* в древнеяпонском языке: морфология, семантика, герменевтика.

Магомедова З.А. (ИИАЭ ДНЦ РАН). Письма наибов Дагестана как источники по социально-экономической и политической жизни дагестанского общества середины XIX в. (по материалам Рукописного Фонда ИИАЭ ДНЦ РАН).

Микульский Д.В. Тунисские издания простонародных (так называемых «желтых») книг: из личной коллекции.

Мингазов Ш.Р. (независ. иссл.). Иоанн Никиусский: последствия ошибочного перевода источника.

Носов Д.А. (ИВР РАН, СПб.), **Почекаев Р.Ю.** (НИУ ВШЭ, СПб.). Значение монгольских переводов российских правовых актов для изучения монгольского права XVIII – начала XX в. (по документам из коллекции ИВР РАН).

Османова М.Н. (ИИАЭ ДНЦ РАН). *Фихрист ал-кутуб* типографии М. Мавраева *ал-Матба'а ал-Исламийа* как источник по истории культуры Дагестана начала XX в.

Офертас С.Ч. Неужто Богиня говорит во сне? Разрешение трудностей употребления перфекта в *Паратришикавиваране* Абхинавагупты.

Панова О.С. (ИВКА РГГУ). Что текст может рассказать о его авторе, когда источники молчат?

Пригарина Н.И. Вклад М.-Н.О. Османова в изучение персидской поэтики.

Пронина Ю.А. Тексты пирамиды Пепи I: проблемы и перспективы изучения.

Машхадирафи Ф. (Иран). Сюжетное сходство поэмы «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова с персидскими фольклорными версиями «Лейли и Меджнун».

Рашковский Б.Е. (ВГБИЛ). Вступление («Таблица народов») к арабскому переводу книги *Иосиппон* как источник по истории раннесредневековой Европы.

Саитбатталов И.Р. (БашГУ). Проблемы и перспективы изучения арабографичных письменных памятников Башкортостана средствами компьютерной филологии.

Сахокия М. (ТГУ, Грузия). Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински.

Смагина Е.Б. Названия драгоценных камней в Библии и апокрифах: проблемы перевода.

Стрижак У.П. (МГПедУ). Когнитивная интерпретация японского поэтического текста (на материале сборника «Сто стихотворений ста поэтов»).

Торопыгина М.В. «Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*) Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275).

Тюлина Е.В. Скульптура и жертвоприношение (по текстам о строительстве и изобразительном искусстве из *пуран*).

Халиф Муаммар (CASIS UTM, Малайзия). Раджа Али Хаджи о политике и государственном устройстве: рукописи *Тамарат ал-Мухиммах* и *Мукаддима фи Интизам Вазаиф ал-Малик*.

Целуйко М.С. (НИУ ВШЭ). Слои и структурно-жанровые группы в тексте «Основных записей о деяниях царства Цинь», 5-й главы «Исторических записок» Сыма Цяня.

Чалисова Н.Ю. (РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода.

Шехмагомедов М.Г. (ИИАЭ ДНЦ РАН). Апологетика суфизма в трудах дагестанских богословов конца XIX – начала XX в.: краткий обзор источников.

Янковская А.А. (МАЭ РАН, СПб). Путешественники и компиляторы: «рассеянное» авторство в средневековой арабской географической литературе.

* * *

Крузенштерновский список «Малайских родословий» (редакции и датировка)

Ахмат Адам[1]

«Малайские родословия» — *Sulalat-us-salatin* (далее — *SS*), или *Sejarah Melayu* (далее — *SM*) — самое раннее, не считая «Повести о раджах Пасея», из числа дошедших до нас сочинений, принадлежащих перу малайского автора. Об исключительном значении этого памятника для малайцев можно судить по тому, что оно сохранилось не менее чем в 33 версиях — и кратких, и более пространных. Этим можно объяснить различия между текстами как в сфере языка и стилистики, так и в толковании происходящего, в упоминании того или иного деятеля, в добавлениях к отдельным эпизодам и описанию событий. Немало различий было обусловлено индивидуальными особенностями копиистов, их небрежностью при чтении, орфографическими ошибками, возникающими при переписывании текста с исходной рукописи (протографа). И поныне многие ученые считают, что ближе всего к исходной, древнейшей рукописи памятника находится рукопись Раджи Бунгсу (более известная как рукопись Raffles № 18) [Tuuk 1866: 1]. Вслед за Р.О. Винстедтом [Winstedt 1938], среди исследователей бытовало единодушное мнение, что данный список принадлежал перу человека по имени Тун Бамбанг, а

[1] Автор посвятил эту работу критике текста рукописи *Сулалат-ус-салатин*, принадлежавшей Крузенштерну и ныне хранящейся в архиве Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге. — *Перевод доклада выполнен Л.В. Горяевой*.

источником для написания того, что стало затем именоваться *SS,* было «поведанное старыми людьми давних времен».

Хотя рукопись Raffles № 18 принято считать древнейшей рукописью *SS*, существует список, хранящийся в Институте восточных рукописей Санкт-Петербурга (Россия), достаточно старый и близкий по времени к Raffles № 18, но до сей поры не ставший предметом широкого обсуждения. Однако русская исследовательница-малаистка опубликовала работу, где рассматривала рукопись *SS* в историко-культурном плане [Ревуненкова 2008]. Но поскольку прочесть её написанный по-русски труд непросто, мы посчитали, что на вашей конференции можно обсудить этот вопрос.

Рукопись Крузенштерна была написана в Малакке в 1798 г. — это старейший манускрипт из числа когда-либо переписанных по заказу европейца — и состоит из двух томов: в первом — 106 листов (folio), во втором — 86 листов. Сочинение делится на 30 *джузов*, т.е. глав[2]. Бумага голландского производства, из Амстердама, водяные знаки позволяют датировать ее 1794 г. Размер бумаги 26,5×20 см. Чернила черные. Арабские слова, имена султана и высших должностных лиц, вводные слова типа *Alkesah* или *Maka tersebutlah*

[2] Д-р. Ревуненкова ошибается, говоря что в рукописи 34 главы (рассказа). Каждую главу обычно обозначает вводное *Alkisah.* Деление на главы, сделанное д-ром Ревуненковой, как бы повторяет то, что сделал Шеллабер, и именно поэтому деление на главы не соответствует самой рукописи Крузенштерна. Так, например, история Баданга включена ею в главу 6, хотя это часть главы 5, как и в рукописи Raffles № 18. Также история о том, как Ханг Кестури и Ханг Туах дрались на *крисах*, была включена ею в главу 16, хотя на самом деле она входит в главу 12, та как плотно примыкает к истории о поездке малайских государей в Китай. Помимо ошибок в делении на главы, д-р. Ревуненкова также неверно прочла некоторые слова: *lembu putih* ‘белая корова/бык’ как *kerbau putih* ‘белый буйвол’, имя Раден Пура Ланго — как *Кирана Ланго*, а имя Тун Сери Лананга — *Махмуд* — как *Мухаммад*.

perkataan «А теперь рассказ пойдет о …» написаны красными чернилами. Размер текста 19×13,5 см. На двух последних страницах первого тома размер текста 10×9 см, а на двух последних страницах второго тома — 13×8 см. Страницы не пронумерованы, не считая карандашных пометок, которые, возможно, были сделаны позднее. Как и в большинстве малайских рукописей, здесь отсутствует титульная страница. Текст написан на обеих сторонах листа, *verso* и *recto*[3].

Из заметок, где смешаны арабские и малайские слова, на последней странице первого тома рукописи явствует, что переписал ее в 1798 г. Хаджи Мухаммад Тахир ал-Джави, в сотрудничестве с Мухаммадом Закатом Лонгом и Ибрахимом Джамрутом[4]. По всей видимости, их нанял для этого российский мореплаватель немецкого происхождения, который в июле 1798 г. находился на службе в британском флоте. Сей мореплаватель, Адам Йоханн Риттер фон Крузенштерн, по болезни задержался в Малакке и некоторое время провел в этом городе, тремя годами ранее отвоеванном Англией у голландской Ост-Индской компании. В Малакке он узнал о существовании великого памятника малайской словесности — *SS*. Поскольку в замысел Крузенштерна входило изготовление копии какой-нибудь малайской рукописи, предназначавшейся в подарок его другу, Шуберту, работавшему в Петербургской Академии Наук, Крузенштерн нашел себе переписчиков. В 1802 г. Шуберт передал рукопись *SS* в библиотеку

---

[3] Всю эту и прочую информацию, связанную с описанием рукописи и самого текста, я заимствовал из книги д-ра Ревуненковой, а с переводом мне помог преподаватель русского языка, профессор, д-р Виктор Погадаев, за что я приношу ему глубокую благодарность. Возможные просчеты остаются только на моей совести.

[4] *Джамрут* — яванская форма слова *zamrud* ‘изумруд’. Возможно, Ибрахима прозвали так потому, что он торговал изумрудами. По моему мнению, по меньшей мере один из копиистов рукописи 1798 г. (Мухаммад Тахир ал-Джави) был малайцем яванского происхождения. Возможно, Ибрахим «Изумруд» тоже был яванцем.

Академии, а именно — в Азиатский музей. В настоящее время она хранится в архиве Института восточных рукописей. О существовании ее стало известно лишь в 1819 г., когда академик Френ упомянул ее в своем описании коллекции Азиатского музея [Френ 1819: 15–16].

Подробную информацию о крузенштерновской рукописи *SS* до настоящего времени имеют немногие, в особенности это касается Малайзии и Малайского мира в целом. В данной статье я намереваюсь рассмотреть вопрос об «авторе» и о «возрасте» этой рукописи путем сравнения ее с рукописью Raffles № 18, которая, как считают, была переписана с самого древнего из сохранившихся манускриптов памятника. Для начала мне хотелось бы привести часть пролога, предваряющего повествование в обеих рукописях.

Рукопись Крузенштерна[5]

Adapun kemudian dari itu, qa la faqih la haqir istaqsir yakni telah berkata fakir yang insan [sic. *insaf*] akan lemah keadaan dirinya dan singkat pengetahuannya dan pada suatu masa bahawa fakir duduk pada suatu majlis dengan [orang] besar-besar terlebih mulianya berkata-kata berkata-kata [sic.] bersidir [sic. *senda*] gurau; antara itu ada seorang orang besar terlebih mulianya dan lebih besar martabatnya daripada yang kala ini berkata pada fakir. «Hamba dengar a[da] hikayat Melayu dibawa oleh Orang sekelia [*s-k-l-y*, sic. *Kaya*] Sogoh dari Goa; barang kita perbaiki kiranya dengan istiadatnya sekali supaya diketahui oleh segala anak cucu kita yang kemudian daripada kita dan diingatkan oleh segala mereka itu. Syahdan adalah beroleh faedah ia daripadanya.

Setelah fakir menerngar [sic. *m-n-r-ng-r*] demikian, jadi beratlah atas segala anggota fakir *al lazi ‘sir li* [sic.] *‘alay jahli* [sic.] Tun Mahmud [*m-h-m-w-d*] namanya, Tun Seri Lanang timangannya, Paduka Raja gelar Bendahara, piut anak Orang Kaya Paduka Raja, cucu Bendahara Seri Maharaja, anak Seri Nara Diraja Tun ‘Ali,

[5] Здесь и далее транслитерация выполнена Ахматом Адамом.

anak baginda Mani Purindan *qadda sallahu sirrahum* Melayu bangsanya, dari Bukit Segunung [*s-g-n-ng*, sic. *Siguntang*] Maha Meru[6] ulu [*w-l-w*] Malakat negerinya, Batu [Sa]wal [sic. *Sawar*][7] *dar al-salam*. Demikian katanya: tatkala pada *hijrat u'n-nabi sallalLahu* [*alayhi*] *wasallam* seribu dua puluh sa tahun pada tahun Dal Awal pada dua belas hari bulan Rabiʻul-awal pada hari Khamis waktu dhuhya [*dhuha*] pada ketika syamsu pada zaman kerajaan marhum mangkat di Aceh pada [sic. *paduka*] Seri Sultan ʻAlauddin Riʻayat Syah *zillullahi fi 'l ʻalam*, anak Sultan Mahmud [*m-h-m-d*] Syah, cucu Sultan ʻAlauddin, cicit Sultan Mansur Syah, piut Sultan Muzafar Syah, anak Sultan Muhammad [*m-h-m-d*] Syah al marhum *khalladallahu mulkahu wa sultanahu wa abbada ʻadlahu wa ihsanahu*. sedang masa baginda bernegeri di Pase[8] [*p-a-s-y*] Raja; dewasa itu datang pada hamba Seri Nara Wangsa yang bernama Tun Bambang anak Seri Agra [*a-k/g-r*] [Zoetmulder 2000:13] Raja Patani menjunjungkan titah Yang Dipertuan Sultan Abdullah Mughayat [*m-gh-a-y-t*] Syah ibni Sultan ala Jalla ʻAbdul Jalil Syah *fainna syarafal-makan wal-zaman*. Maka ia sungguhnya kemuliaan tempat dan masa *wa zainul-majalisi ahlul-iman* dan ia perhiasan segala kedudukan orang beriman *madarijal taʻati wal-ihsan*; dan ia memerangi[9] segala pengkah[*p-ng-k-h*][10], taʻat, dan kebajikan[11] *wa bad* [sic.] *fadhlahu wal-imtinan* dan dikekalkan Allah Taʻala kiranya ia dengan ʻadilnya pada segala negeri. Demikian bunyi titah baginda: «Bahawa beta minta perbuatkan hikayat Melayu pada Bendahara dengan istiʻadatnya sekali supaya diketahui oleh segala

---

[6] «Гора»(др.-яв., санскр.) — в индуистской мифологии центр Джамбудвипы и всего мира.

[7] *Sawar* — препятствие.

[8] *Pase* — разговорная форма слова *pasir* (песок, песчаная отмель)

[9] В Raffles № 18 написано *menerangkan*.

[10] *Pengkah* (*pengkuh*) — на языке кави означает ‘крепкий’, ‘стойкий’, ‘упрямый’ [Zoetmulder 2000: 808].

[11] От слова *becik* — *kebecikan* (кави), что означает ‘добродетель’, ‘превосходство’, ‘своеобразие’.

anak cucu kita yang kemudian daripada kita; diingatkan oleh mereka supaya beroleh faedah daripadanya. Setelah fakir *al-lazi murakkabun ʻala jahili* maka fakir pergonjaklah [*p-r-k/g-n-j-k-l-h*][12] diri fakir pada mengusahakan dia; syahadan memohonkan taufik ke hadrat Tuhan saniʻ al-ʻalam, dan minta huruf kepada Nabi *sayyidil-anam*, dan minta afwah kepada keempat sahabat yang akram. Maka fakir kala ʻalam [*k-a-l-a-ʻa-l-m*, sic. *karanglah*] hikayat ini *kama sami'tu* [sic. *samiʻ tuhu*] *min jaddi auli* [sic. *wa abi*] supaya akan menyukakan duli hadrat baginda. Maka fakir namai [sic.] ia **Sulalatu's-Salatin, yakni Perturan** [***p-r-t-w-r-a-n***, sic. ***Pertuturan***] **Segala Raja-Raja** *hadihi* [sic.] *dawa iru al-akhbar, wa ghuru al-amthal*; inilah mutia segala citra dan cahaya umpamanya. Maka barang siapa membaca dia jangan dimudah-mudahkan. Tahukah kamu akan perkatan Nabi *salla 'Llahu ʻalaihi wa sallam*, *Tafakkaru fiLlahi, wa la tafakkaru fi dhatiLlahi,* yakni bicarakan olehmu pada segala kebesaran Allah, dan jangan kamu fikirkan pada Zat Allah.

Перевод. А после этого, *qa la faqih la haqir istaqsir* — то есть сказал факир[13], сознающий свое ничтожество и невежество. Сидел однажды факир на совете с вельможами и вел с ними беседы. Среди них был один самый почитаемый, из всех занимающий самое высокое положение. И сказал тогда [он] факиру: «Я, ваш покорный слуга, слышал, что из Гоа с большими трудностями привезли повесть о Малайе. Следовало бы нам восстановить все старинные обычаи, которые описаны в повести, чтобы знали о них потомки наши, которые придут после нас, и чтобы все они помнили о них, а также извлекали бы из них пользу». Как услышал факир такие слова, отяжелели все члены факира, *al lazi ʻsir li* [sic.] *ʻalay jahli* [sic.]. А имя его — Тун Мухаммад, обычно звали его Сери Лананг, имел про-

[12] На языке кави слова *gonjak* или *gunjak* означает ‘осмеивать’, ‘насмехаться’, ‘шутить’ или ‘подсмеиваться над собой’, стремясь из самоумаления представить себя глуповатым.

[13] Традиционное самоименование писателя и копииста в третьем лице — букв. ‘бедняк’, ‘убогий’.

звище Бендахара Падука Раджа, и был он дальним потомком знатного вельможи Падука Раджи, внуком Бендахары Сери Махараджи, правнуком Бендахары Тун Сери Махараджи, который был сыном Сери Нара Дираджи Тун Али, а тот был сыном государя Мани Пуриндана — *qadda sallahu sirrahum*. Происходят они от малайцев с горы Сигунтанг Махамеру, из страны Малакат, Batu [Sa]wal [sic. *Sawar*] *dar al-salam*. Так говорится: случилось это в 1021 год хиджры Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — на двенадцатый день месяца *раби‘ ул-аввал*, в четверг ранним утром, когда взошло солнце, в царствование почившего в Аче светлейшего султана Ала-уд-Дин Риайят Шаха — тени Аллаха в сем мире — сына султана Мухаммад Шаха, внука султана Ала-уд-Дина, правнука султана Менавар Шаха, праправнука султана Музаффар Шаха, который был сыном покойного султана Махмуд Шаха *khalladallahu mulkahu wa sultanahu wa abbada ‘adlahu wa ihsanahu* [да сохранит навеки Аллах его владения и его правителя, и да будут вечными его справедливость и благодеяния].

Так вот, еще в то время, когда государь правил в Пасее, раджа Дева Сайд пришел ко мне, покорному слуге сери Нара Вангсе по прозвищу Тун Бамбанг, сыну сери Акар Раджи из Петани, послушно выполняя повеление досточтимого властителя султана Абдуллаха Ма'аят Шаха, сына покойного султана Абдул Джалил Шаха *fainna syarafal-makan wal-zaman*, [воистину славно место и время его], *wa zainul-majalisi ahlul-iman* [и да украсит он собрания людей веры], *madarijal ta‘ati wal-ihsan* [и всегда да побеждает он в споре, набожный и добродетельный] *wa bad* [sic.] *fadhlahu wal-imtinan*, [и да сохранит Аллах навечно справедливость его во всех краях]. Повеление государя гласило так: «Я прошу бендахару составить малайскую повесть обо всех обычаях, чтобы потомки наши, которые придут после нас, помнили бы их и чтобы извлекали из них пользу». После того как факир, *al-lazi murakkabun ‘ala jahili* [услышал такое], побоялся он исполнить это, и обратился он к милости Господа Бога, творца мира, и молил Пророка — повелителя людей о даре писателя, и попросил помощи у четырех его верных учеников. И сочинил

факир эту повесть *kama sami'tu* [sic. *sami'tuhu*] *min jaddi auli* [sic. *wa abi*], чтобы доставить удовольствие государю — достославному владыке. И назвал факир эту повесть *Сулалат-ус-саламин*, т.е. «Родословия всех правителей», *hadihi* [sic.] *dawa iru al-akhbar, wa ghuru al-amthal* — [это жемчужина всех историй и свет образцов]. И тот, кто прочтет ее, пусть не судит о ней с легкостью. Знай изречение Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует: *Tafakkaru fiLlahi, wa la tafakkaru fi dhatiLlahi*, то есть «думай обо всем величии Аллаха и не думай о сущности Аллаха»[14].

Рукопись Raffles № 18

... I'lam, tatkala pada *hijrat u'n nabi salla'lLahu 'alayhi wa-sallam*, seribu dua puluh *sa*[15] tahun pada tahun du al awal [*dal awal*][16] pada dua belas haribulan Rabi'ul-awal pada hari Ahad pada waktu dhuha pada zaman kerajaan Paduka Seri Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah *zilullahi fi 'l 'alam*[17] sedang bernegeri di Pasir [*p-a-s-r*] Raja dewasa itu bahawa Seri Nara Wangsa yang bernama Tun Bambang anak Syeri [sic.] Agra [*a-g-r*] Raja Patani iaitu datang menjunjungkan titah Yang Pertuan [sic.] Di Hilir *fainna syarafalmakani wazzamani* maka bahawa ia sanya kemuliaan tempat dan zaman *wazaina majalisi ahli-iman* dan ia perhiasyan [sic.] segala kedudukan orang yang beriman *wanura madaritj atta'ati wal-ihsani* dan ia menerangkan segala *tanggel*[18] taat, dan kebajikan *zida bilfadli wal-imtinani* dan ditambahi Allah Ta'ala kiranya dengan kelebihan dan kemurahan *dima 'adlun fi*

---

[14] Чтение некоторых слов (в основном арабских) скорректировано проф. А. Адамом и внесено нам в текст перевода. —*Л.Г.*

[15] *Sa — satu* 'один' на древнеяванском языке (кави).

[16] Об использовании арабских букв в старом малайском календаре см.: [Adam 2009: 1–34].

[17] Араб. «тень Аллаха на земле».

[18] *Tanggel* на языке кави означает 'препятствие', 'преграда' или 'сопротивление', а также 'страх', 'беспокойство' [Wojowasito 1977: 262; Zoetmulder 2000: 1206].

sairil buldan dan dikekalkan kiranya ia dengan ʻadil pada segala negeri. Demikian bunyinya titah yang maha mulia itu: “Bahawa hamba mintak diperbuatkan hikayat pada hari [*h-a-r-y*] pertuturan [*p-r-t-t-w-r-n*] segala raja-raja Melayu dengan istiʻadatnya supaya didengar oleh anak cucu kita yang kemudian dari kita dan diketahuinyalah segala perkataan; syahdan beroleh faedahlah mereka itu daripadanya. Setelah fakir *al-muʻtarifu bil ʻajzi wannaqsi biʻilmihi* yakni fakir yang insaf akan lemah keadaan dirinya dan singkat pengetahuan ilmunya *allazi yarkabu ʻala jahlihi* yakni yang *kandelan*[19] atas bebalnya; *lah*[20] menengar [sic.] titah Yang Maha Mulia itu maka terjunjunglah atas batu kepala fakir dan beratlah atas segala anggota fakir. Maka fakir goncaklah[21] diri fakir pada mengusahakannya, syahdan memohonkan taufik fakir ke hadrat Tuhan *sani*ʻ *al-*ʻ*alam* dan kepada Nabi Sayyidil anam. Maka fakir karanglah hikayat ini *kama samiʻtuha min jaddi waabi* dan fakir himpunkan daripada segala riwayat orang tuha-tuha dahulu kala, supaya akan menyukakan duli hadrat baginda. Maka fakir namainya hikayat ini **Sulalatu 's-Salatin yakni P*i*tuturan**[22] [*p-t-t-w-r-n*] Segala Raja-Raja; maka barang siapa membaca dia jangan lagi dibicarakannya dengan sempurna bicaranya karana sabda Nabi *salallahu alayhi wasallam*, *Tafakkaru fi alail Lahi wala tafakkaru fizatilLahi* yakni “Bicarakan

---

[19] Хотя написание походит на [*k.n.d.r.a.n*], однако за букву *ра* переписчики нередко ошибочно принимают *лам*. Поэтому правильное чтение — [*k.n.d.l.n*], то есть *kandelan*, а не *kendaraan*. *Kandelan* на языке кави означает ‘толстый’, ‘плотный’, ‘прочный’, а также ‘много’. *Kakandelan* — ‘толщина’, ‘плотность’.

[20] *Lah* на языке кави означает *wahai* ‘увы!’

[21] *Goncak* — уничижительная форма слова *gonjak* или *gunjak*, восходящего к древнеяванскому *gonjak* (см. ссылку 15). В малайском языке слово *goncak* (или *kunjak*) означает ‘шутить’, ‘высмеивать себя самого’, ‘ставить себя в смешное положение’ [Wilkinson 1959: 374, 626].

[22] *P.t.t.w.r.n* = *pituturan*. На девнеяванском слово *pitutur* означает ‘совет’, ‘предложение’. *Papituturan* означает ‘напоминание’, ‘запись’ [Mardiwarsito 1981:624-625].

oleh kamu pada segala kebesaran Allah dan jangan fikirkan pada Zat Allah[23]".

Из приведенного отрывка рукописи Крузенштерна можно узнать следующее:

1. Некий вельможа сказал автору: «Существует малайская повесть из Гоа, которую привез некий *оранг кайя* Согох».

2. Вельможа попросил *факира* (автора) отредактировать эту повесть.

3. В тексте появляется имя *факира* — Тун Сери Лананг — с его генеалогией.

4. Тун Сери Лананга именуют *Махмуд*, а не *Мухаммад* [ошибка публикатора при чтении].

5. Дата начала редактирования текста 12 *раби‘ ул-аввал* 1021 г., т.е. четверг 12 мая 1612 г. — как оказалось, этот день был **не** четверг.

6. Время обозначено как «эпоха правления покойного ачехского правителя» — т.е. султана Алауддина Риайат Шаха, сына султана Махмуд Шаха, внука султана Алауддина.

7. Султан Алауддин Риайат Шах правил (*bernegeri*) в Пасе [*sic*] Раджа.

8. Упоминается Тун Бамбанг. Говорится, что он явился исполнить приказ «султана Абдуллаха Мугайат Шаха».

9. Имя, данное повести: *Сулалат ус-салатин*, или родословия всех *раджей* (*Sulalat us-salatin* yakni perturan [*p.r.t.w.r.n*] — [pertuturan] segala raja-raja).

Из рукописи Raffles № 18 явствует, что:

1. Написание *SS* началось с распоряжения, данного 12 *раби‘ ул-аввал* 1021 г., что соответствует году *Даль Авал*, в воскресенье, время *дуа*[24].

---

[23] Это отрывок из шиитского хадиса. См. *Usul al-Kafi,* I, 92, хадис 1. Передан Абу Джа‘фаром ал-Садиком.

[24] Это время утренней молитвы, между восходом солнца и до момента, когда оно в зените.

2. Тун Бамбанг, сын Сери Агра Раджа Патани явился «исполнить приказ Его Величества [Владыки] Низовья [реки]». Выражение «исполнить приказ» имеет два смысла: одно означает, что Тун Бамбанг сам исполняет приказ, а второе — что он передал этот приказ кому-то еще. Имя «султана Абдуллаха» не упомянуто.

3. Если на самом деле Тун Бамбанг исполнил приказ, его можно считать «автором» *SS*. Но если он передал приказ другому, слово *факир*, видимо, не относится к Туну Бамбангу. К тому же не указано, кому Тун Бамбанг поручил исполнить приказ, ибо имя *факира* не обозначено.

4. *Факир* «написал, сочинил, составил» путем собирания всего «поведанного старыми людьми прежних времен».

5. Не упомянуты имена Тун Сери Лананга или Бендахары Падуки Раджи.

6. Имя султана Алауддина Риайат Шаха[25] упомянуто без имени его отца. Сказано, что государь *бернегри* — т.е.основал свое княжество в Пасир Раджа или Пасар Раджа (по-древнеяванski *пасар* значит «могила, погребение»).

7. Повесть именуется *Sulalat us-Salatin*, или **питутуран** сегала раджа-раджа.

8. «Автор» еще напоминает тому, кто будет читать, чтобы не обсуждать это сочинение по своему произволению. Напротив, читающий должен следовать словам Мухаммада: «Говорите о величии Аллаха, но не о Его Божественной сущности».

Из двух этих отрывков явствует: число 12 *раби' ул-аввал* использовано потому, что это дата рождения пророка Мухаммада. В рукописи Крузенштерна стоит *Пасе Раджа*, а у Raffles № 18 чётко читается как *Пас.р Радж*. В обеих рукописях есть выражения на древнеяванском языке кави[26]. Эти отрывочные сведения, получаемые из введения, указывают и

---

[25] Не указано, что он скончался в Аче.

[26] Привлекает внимание частое употребление выражений на кави в текстах двух этих рукописей.

на ряд противоречий (либо схождений) в фактах, которые необходимо прояснить во имя исторической ясности.

Султан Алауддин, сын султана Махмуда, **скончался** примерно в **1564 г.** Его приговорили к смерти, когда привезли в Аче после нападения Аче на Джохор Лама [Macgregor 1955: 84; Macgregor 1956: 6; Pinto 1969:39; Maxwell 1882:98]. Он действительно правил в Пасир[27] Раджа. Если будет доказано, что это малайское сочинение уже существовало во времена этого султана Алауддина, то как же его могли редактировать во времена султана Абдуллаха Мугайат Шаха, который стал султаном Джохора **в конце 1613 г.,** проведя в Аче полгода или больше[28]? Не следует забывать, что Аче напало на Бату Савар **в июне 1613 г.** Султан вернулся в Бату Савар, женившись на младшей сестре султана Аче Искандара Муды и взошел на престол Джохора в Пасар Раджа (*пасар* означает «могила, погребение») **в конце 1613 г.**

Султан Абдуллах Мугайат Шах (известный также под именем Раджа Себеранг или Раджа Бунгсу) правил в Бату Савар **до конца 1617 или начала 1618 г.**, и из-за конфликта с ачехским султаном Искандаром Мудой был вынужден бежать на Линггу и оставаться там до 1623 г. В том же году, преследуемый войском Аче, он должен был спасаться бегством на о. Тамбелан (Тимбулан)[29]. Султан Алауддин Риайат Шах — раджа Джохора, на смену которому и пришел Раджа Бунгсу (султан Абдуллах), — не был взят в плен, когда ачехское войско напало на Пасар Раджа в Бату Савар. Поэтому в Аче умер не этот султан Алауддин. Тот, о котором говорили, что

---

[27] Написано *Pase* — устная форма слова *pasir* (‘речной берег’ на кави).

[28] Даже и тогда Алауддина величали султаном, хотя он пробыл в бегах до 1616 г. Раджа Бунгсу взошел на престол под именем султан Абдуллах Мугайат Шах после своего брака с младшей сестрой султана Искандара Муды.

[29] Тамбелан или Тимбулан находится в районе Пулау Туджух архипелага Риау.

он умер в Аче и которого величали «**покойный, скончавшийся в Аче**», был на самом деле **султан Алауддин — сын султана Махмуда**. Об этом сообщил автор «Родословий раджей Перака». А султана Алауддина, сына султана ал-Аджалла Абдул Джалил Шаха величали «покойный [из] Кампара».

Султан Алауддин Риайат Шах, сын султана Махмуда, правил в Пасир Раджа. Возможно, переписчики *SS* Крузенштерна ошиблись, написав это слово *па–алиф–син–йа* (*п-а-с-и*)? Если это слово означает Пасей, то, возможно, *SS* была переписана еще раз в Пасее. А если это так, то значит, что человек, именовавшийся Тун Сери Лананг, переписал ее после своего пребывания в Самаланге, действительно расположенной в области Пасей. В версиях Абдуллаха Мунши, Лейдена и Шеллабера говорится, что рукопись эта уже была написана в эпоху султана Алауддина Риайат Шаха, сына султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха. Ссылка на имя этого султана Алауддина истинна для рукописи Raffles № 18, ибо именно 13 мая 1612 г. (12 *раби‘ ул-аввал* 1021 г.х.) султан Алауддин, сын султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха взошел на престол в Пасир [*П-а-с-р*] Раджа. Исторические факты показывают: нет письменных подтверждений тому, что султан Алауддин, сводный брат по отцу, но не по матери султану Абдуллаху Мугайат [или Ма‘айат] Шаху, умер в Аче. Согласно голландским источникам того времени, в то время, когда войско Аче напало на Бату Савар в середине 1613 г., Абдуллах был арестован и увезен в Аче, однако султан Алауддин Риайат Шах смог освободиться и бежать на Бинтан [Gibson-Hill 1956: 126–128]. В августе 1615 г., как сообщают, он вел переговоры с португальцами, которые, в частности, обещали помочь ему с отправкой его сына Тенгку Буджанга в Паханг (так как он взял себе в жены пахангскую принцессу), дабы получить возможность претендовать на престол Паханга. Примерно в ноябре 1615 г. Алауддина видели близ Сингапурского пролива [Gibson-Hill 1956: 133]. Поэтому невозможно, чтобы «покойный, скончавшийся в Аче», был этим раджей. Равным же

образом мы не имеем доказательства, что именно человек, прозывавшийся Тун Сери Лананг, сочинил *Sejarah Melayu* в 1612 г. Если он действительно написал или отредактировал это сочинение, то велика возможность, что это произошло позднее. Ведь Нуруддин ар-Ранири в своем сочинении *Bustan us-Salatin* (1638) упоминает *SS* как произведение пера Бендахары Падуки Раджи, а имя Тун Сери Лананга не упоминается. Также следует помнить, что ряд *бендахар* (в том числе из Перака) был взят в плен и увезён в Аче.

Приведенные здесь несоответствия позволяют мне утверждать, что **имя Тун Сери Лананг** (на языке кави *лананг* означает «мужчина») **почти во всех версиях** (кроме Raffles № 18) **должно было быть добавлено позднее,** стало интерполяцией некоего копииста-редактора, знавшего о содержании рукописи, где Тун Бамбанг упоминался как «исполнитель приказа». Была ли эта интерполяция внесена в Пасее или Аче? Возможно.

Опираясь на выводы, касающиеся двух упомянутых редакций, что можно сказать об авторстве и корнях сочинения *SS*, позднее более известного как *SM*?

По-видимому, в Raffles №18 Сери Нара Вангса, именуемый Туном Бамбангом, лишь исполняет[30] приказ «Его Величества [Владыки] Низовья [реки]». Неясно, был ли он сам сочинителем. Если отбросить фрагменты на арабском с малайским переводом, начиная с *fainna syarafal makani* до «справедлив ко всем краям/странам», то пассаж «Сери Нара Вангса, именуемый Тун Бамбанг, исполняет приказ» следует читать подряд до слов «вот как звучал сей приказ» (за чем следуют подлинные слова «Его Величества [Владыки] Низовья [реки]»), а затем идёт следующий пассаж: «Когда факир выслушал повеление достославного…». Это место можно понимать так:

---

[30] *Menjunjung**kan** titah*. Частица *-kan* в оригинале статьи выделена жирным шрифтом, как и другие графемы, на которые делается акцент.

Тун Бамбанг передал повеление *факиру*, имя которого не названо. Но относится ли слово *факир* к Туну Сери Ланангу или иному лицу — определить трудно. Можно было бы истолковать этот пассаж так: исполнил этот приказ Тун Бамбанг. Если понимать так, то сочинителем наверняка оказывается Тун Бамбанг, а это невозможно, ибо он не был Бендахарой Падукой Раджей.

Если предположить, что под именем *факир* скрывался Тун Сери Лананг, то велика вероятность, что следующий переписчик, создавший копию *SM* после мая 1612 г., сделал вставку (интерполяцию) в версию Raffles № 18 и другие версии *SS*, введя имя Туна Сери Лананга, в результате чего получилось маловероятное сочетание его с именем Тун Бамбанг. Не может быть, чтобы *факир* в тексте *SM* сам открыто назвал свое прозвище (Тун Сери Лананг) — это мог сделать только некто другой путём позднейшей интерполяции. Рассказ о величии собственной родословной не принят у малайцев. Малайскому аристократу так поступать неприлично и неуместно, ибо для малайского менталитета характерно самоумаление. В рукописи Крузенштерна пассаж «когда факир услышал это, налились тяжестью все члены факира *al-lazi sir lay 'Ali Jahli* Туна Махмуда, прозываемого Туном Сери Ланангом», ясно указывает на имя Туна Махмуда. В рукописи, использованной Джоном Лейденом для перевода *SM* на английский в последней четверти 1810 г., имя Туна Махмуда упомянуто как подлинное имя Туна Сери Лананга. То же обнаруживается и в рукописи *SM* из коллекции Фаркухара, и в рукописи *SM* из библиотеки Джона Райландса (Университет Манчестера). В рукописи Джона Райландса, как и в Raffles № 18, не сказано, будто султан Алауддин Риайат Шах уже умер. Там также значится, что приказ исходил от **султана** Абдуллаха Мугайат Шаха и что *Тун Сери Лананг* — это прозвище Туна Махмуда. По вводной части рукописи Джона Райландса также видно, что имя *Тун Сери Лананг* — интерполяция.

Кто же автор или редактор *SS* или *SM*?

Трудно определить, написал ли ее 12 числа месяца *раби‘ ул-аввал* 1612 г. Бендахара Падука Раджа, которого, как было сказано, прозывали Туном Сери Ланангом, или иной человек. В указанное время султан Абдуллах Мугайат Шах еще не был султаном Джохора. Он — это «Его Величество [Владыка] Низовья [реки]». Возможно, сочинение было написано после 12 числа месяца *раби‘ ул-аввал* 1612 г., т.е. после того, как Раджа Бунгсу был провозглашён султаном Джохора. Интерполяция, возможно, была уже внесена к моменту, когда Бендахара Падука Раджа пребывал в изгнании в области Пасей, т.е. когда Раджа Бунгсу уже стал султаном Джохора (в конце 1613 г.) при поддержке Искандара Муды. Мы знаем, что *SM* поначалу было написано в мае 1612 г., т.е. в период правления султана Алауддина Риайат Шаха, сына султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха, в Пасар Раджа, Бату Савар. Если же Бендахара Падука Раджа написал его позднее, ибо шейх Нуруддин ар-Ранири упоминает его в 1638 г., рукопись *SM* не могла быть написана Бендахарой Падукой Раджей или человеком, прозывавшимся Туном Сери Ланангом, ранее 1613 г. Кроме того, в этом же году султан Алауддин Риайат Шах, брат Раджи Себеранга, всё еще именовался султаном. Однако мы можем предположить, что, возможно, Бендахара Падука Раджа или человек, прозывавшийся Туном Сери Ланангом, был уже захвачен в плен вместе с Раджей Себерангом («Его Величеством [Владыкой] Низовья [реки]») и увезен в Аче войском султана Искандара Муды в середине 1613 г. Об этом говорит источник — устное историческое предание из Аче. Согласно этому преданию, могила Туна Сери Лананга находится в Самаланге, примерно в 110 км от Банда Аче. Если этот факт — правда, то, хотя и нет подтверждающих его современных событиям письменных свидетельств, это означает, что *SM* была отредактирована кем-то из приспешников Бендахары Падуки Раджи во время его пребывания в Аче. Как бы то ни было, согласно рукописи Крузенштерна, более ранней, чем

другие (рукописи Шеллабера, Абдуллаха Мунши, султана Абдул Рахмана Лингги, Мунши Мухаммада Али), имя Бендахары Падуки Раджи или лица, именуемого Тун Сери Лананг, было ***Тун Махмуд***, а не *Тун Мухаммад*, как сказано в рукописи Шеллабера или Абдуллаха Мунши — двух версиях, написанных позднее, чем рукопись Крузенштерна. Но, по сути дела, два этих имени тесно связаны между собой. И *Махмуд*, и *Мухаммад* по-арабски означает «тот, кого следует восхвалять». Эти несоответствия ставят в тупик еще больше, когда в рукописи Крузенштерна мы находим Махмуда и Хамида в качестве имени отца Тун Сери Лананга. Эти два имени также означают «тот, кого следует восхвалять».

При сравнении рукописи Крузенштерна с другими видно, что она переписана с более раннего списка. Это видно по тому, как вставлено туда имя Туна Сери Лананга. Если и вправду именно он был автором этой редакции, то имя это могло быть вставлено после того, как именуемый Туном Сери Ланангом скончался; возможно, это было сделано потому, что писавший знал, что Тун Сери Лананг действительно участвовал в написании исходной версии *SS*.

Второе доказательство факта древности этой рукописи — структура её деления на главы (*kisah*), которое, видимо, завершается на истории завоевания Малакки португальским войском под началом Альфонсо д'Альбукерке. В ту же главу вставлена история об убийстве Раджи Ахмада по наущению его отца, султана Махмуда, и о рождении раджи Али, который в 1529 г. стал султаном Алауддином Риайат Шахом. Эта глава заканчивается историей смерти верного соратника раджи Ахмада — Туна Али Хати. Версия, где есть конец истории с кончиной Туна Али Хати, судя по всему, имеется не только в рукописи Крузенштерна, но и в рукописях Абдуллаха, Джона Райландса и Джона Лейдена. Помимо небольших различий в структуре повествования (например, история № 11 в рукописи Абдуллаха и прочих стала № 12 в рукописи Крузенштерна), эта версия *SM* обнаруживает сходство с рукописью Maxwell

105, версиями султана Абдул Рахмана, шаха Лингги (Лейден, Cod.Or. 12026), Фаркухара и Мунши Мухаммада Али — во всех них повествование завершается смертью Туна Али Хати.

Есть сходство и в употреблении имени султана Алауддина Риайат Шаха, скончавшегося в Аче. Ясно, как уже было сказано, что «покойный, скончавшийся в Аче», был не сын султана ала Джалла Абдул Джалил Риайат Шаха, но султан Алауддин, убитый в Аче в 1564 г. Что из этого можно заключить? Для меня очевидно, что рукопись Крузенштерна и ей подобные были переписаны со старой рукописи, из которой явствует, что *Sulalatu 's-Salatin yakni hari pertu[tu]ran segala raja-raja Melayu dan istiadatnya* была написана в эпоху султана Алауддина, сына султана Махмуда (правил в 1529–1564 гг.), умершего в Аче, но позднее подверглась интерполяциям, как это можно видеть по версиям писцов рукописей Крузенштерна, Джона Лейдена, Абдуллаха, Джона Райландса, Шеллабера и прочих. Из всех перечисленных рукопись Шеллабера претерпела больше всего вставок и в результате превратилась в текст-гибрид.

О древности рукописи, ставшей протографом для писца (или редактора) рукописи Крузенштерна, свидетельствует слово *pertuturan*, ставившее многих в тупик. Винстедт, первым изучивший текст Raffles № 18, неверно прочел пассаж «Bahawa hamba minta diperbuatkan hikayat pada **hari pertuturan** segala raja-raja Melayu dengan istiadatnya», поняв его как «Bahawa hamba minta diperbuatkan hikayat pada **Bendahara, peraturan** segala raja-raja Melayu dengan istiadatnya». Как видно, здесь сам Винстедт допустил интерполяцию. Ошибка Винстедта — замена *pertuturan* на *peraturan* — возникла, возможно, потому, что его сбило с толку слово *peraturan* у Шеллабера и Абдуллаха Мунши. Хотя некоторые считают, что слово *pertuturan* (от *tutur*) взято из тоба-батакского языка, где оно значит «родня», «семья» и что именно это слово стало частью заглавия *SS*, я считаю, что слово *pertuturan* взято из древнеяванского, где оно означает «записи», «история», «учение» [Mardiwarsito 1981: 624] и «воспоминания» [Zoetmulder 2000: 1307–1308]; *pituturan* может также означать

«совет» или «наказ» [Zoetmulder 2000: 1308]. Даже в сунданском языке *tuturan* значит «рассказ», «родословия», «история» или «род» [Hardjadibrata 2003: 857]. Поэтому *hari pertuturan* [малайских *раджей*] на самом деле есть выражение, взятое из древнеяванского или сунданского. *Hari* либо *ari* на языке кави — вежливое обращение к дальней родне, но иногда даже и не родне. Таким образом, *hari pertuturan* означает «родословия малайских *раджей* и их дальней родни». С этим значением связано слово [*h*]*ari*, выполняющее роль ударного артикля (*emphatic particle*). Поэтому слово *pertuturan* в переводе на английский означает «генеалогия».

Еще одно доказательство того, что рукопись Крузенштерна была переписана с относительно старой рукописи — тот очевидный факт, что писец-редактор рукописи Крузенштерна написал это слово как *perturan* [*p.r.t.w.r.n*], схожее с *pertuturan*. Возможно, в оригинале было *pertuturan*, но писец переписал его не полностью, ибо как природный малаец, не владевший древнеяванским или сунданским языками, засомневался, что это за слово и подумал, что оно не подходит по контексту, поэтому он написал его как *perturan* (или *perturun*). И даже переписчики рукописей Абдуллаха и Шеллабера недопоняли или затруднились словом *pergonjaklah* [*perkoncaklah*], что означает «высмеивать» или «поощрять», и поэтому заменили это слово на *perkejutlah*. Равным же образом в последней истории рукописи Крузенштерна слово *pertu*[*tu*]*ran* написано как *p.r.t.w.r.n*; см. пассаж: «Akan isteri Laksamana Hang Nadim itu anak Laksamana Hang Tuah perturan [*p.r.t.w.r.a.n* — sic. *pertu*[*tu*]*ran*]?[31] saudara dua pupu pada Bendahara Lubuk Batu» [Ревуненкова 2008: CXC].

Древность протографа, использованного писцом рукописи Крузенштерна, видна и из того, каким образом и в какой мере были им воспроизведены строфы на яванском языке в главе, посвященной визиту султана Мансур Шаха в Маджапахит. Сравнительно с рукописями Абдуллаха и Шеллабера

[31] Оба слова означают ‘род’, ‘семья’.

яванские стихи, где описывается, как приехавший Ханг Туах очаровал женщин Маджапахита, гораздо подробнее переписаны в рукописях Крузенштерна и Raffles № 18. В рукописях Абдуллаха, Шеллабера, в лейденском Cod.Or. 12026, в рукописи Джона Райландса из Манчестерского университета яванские стихи переписаны кратко и не полностью — наверное, из-за неумения прочесть и идентифицировать слова.

Последний пассаж во введении к *SM* — «думай обо всем величии Аллаха…», скорее всего, призван напомнить писателю, чтобы тот не обсуждал вопросы Божественной сущности Господа. Следует не забывать, что в XVI–XVII вв. суфийское течение *вахдат ал-вуджуд*, опиравшееся на творения Ибн ал-ʻАраби, широко распространялось учениками и последователями Хамзаха Фансури (ум. в 1590 г.) и Шамсуддина ал-Саматрани (ум. в 1630 г.). Это положение сохранялось вплоть до прибытия в Аче шейха Нуруддина ар-Ранири в 1637 г. [Riddel 2001: 104–125].

Напоминание, чтобы читатели *SS* не обсуждали вопрос Божественной сущности Аллаха, но говорили о Его величии, присутствует и в Raffles № 18. Это указывает, что на самом деле *SM* из Гоа (Макассар) была переписана в 1021 г.х. или 1612 г., когда течение *вахдат ал-вуджуд* уже распространилось, и те, кто считал это отклонением от шариата в период пребывания Нуруддина ар-Ранири в Аче, должны были ему препятствовать. Однако, рукопись Raffles № 18 есть копия с более старой рукописи *SS*. Как было показано выше, основания утверждать о ее древности почти те же, что и основания говорить о древности протографа рукописи Крузенштерна и ей подобных. Тем не менее, на основании тех рассказов, которых не было в протографе рукописи Крузенштерна и ей подобных (напр. рассказов 24–31), служащих продолжением рассказа 23 о завоевании Малакки и убийстве Туна Али Хати, я скорее склонен считать, что протограф Raffles № 18 лишь немного отличается от протографа рукописи Крузенштерна и ей подобных. Вероятно, переводчик или редактор Raffles № 18 при создании своей редакции *SM* использовал несколько источников, в том числе рукопись Благдена [Blagden 1925],

которая стала для него основной. Raffles № 18[32] охватывает лишь события, которые произошли до 1536 г., и создается впечатление, что в её основу положен достаточно старый источник, но что она при этом представляет собой комбинацию из двух списков: первого, заканчивающегося со смертью Туна Али Хати, и списка Благдена. Что касается использования таких терминов, как *pertuturan* «родословия, генеалогия», *manggusta* «мангостан», *karas bandan* «письменные принадлежности», *bizurai* «визирь» и ряда других, а также уверенность, с которой 12 день месяца раби‘ ул- аввал года *Даль Авал* 1021 г.х. обозначен как воскресенье, указывает, насколько древен этот источник. Совпадение этой даты с воскресеньем также показал, что ее переписывание состоялось ранее повторного переписывания писцом рукописи Крузенштерна, состоявшегося не позднее 1798 года. Но рукопись, ставшая протографом для рукописи Крузенштерна, также стара; при переписывании из-за внесения интерполяций она стала отличаться от Raffles № 18, написанной 12 числа месяца *раби‘ ул-аввал* 1021 г.х. (13 мая 1612 г.) и включавшей в себя события, происходившие до 1536 г. (заимствованные из рукописи Благдена, но отсутствующие в протографе, которым пользовался писец протографа рукописи Крузенштерна). Поскольку писец рукописи Крузенштерна в Аче объявил, что она переписана в четверг (а не в воскресенье), это доказывает, что она была переписана позднее, но исходная рукопись была похожа и столь же стара, что и Raffles № 18 (без текста рукописи Благдена). Повторное переписывание этой рукописи состоялось, когда Бендахара Падука Раджа был в Аче, что подтверждается данными *Бустан ус-салатин.*

[32] Восемь историй рукописи Благдена стали восемью последними главами в рукописи Raffles № 18. См. [Blagden 1925: 10–25].

Когда был написан протограф рукописи Крузенштерна?

В рукописи Крузенштерна 1798 г. есть несколько указаний на то, что список *SM*, ставший протографом для нее, был написан в Аче, но много времени спустя после кончины Бендахары Падуки Раджи. То, что это было сделано уже после смерти Бендахары Падуки Раджи человеком, чья личность не установлена, подтверждается присутствием в рукописи многих слов из ачехского языка. Например, ачехское звание *datuk Si Kudai* (от *kudai*, что означает *kedai* «магазин»), *gogale* (что означает «нарушитель спокойствия»), *utus* (от слова *utoih*, что на ачехском языке означает «мастер»), *Merah Silo* (но не *Marah Silu*) и ряд других. Термин *Orang Kaya Sogoh* — также прозвище, принятое в Аче (*sogoh* — «взятка»). *Sagoe* (произносится как *саги*) означает *segi*, то есть провинцию, управляемую главой этого района и находящуюся за пределами власти Султана Аче. Существуют три *sagoe*, каждый из них был назван по числу приходов: например, «sagoe [*sagi*] duapuluh lima mukim» назван так потому, что в нем было двадцать пять приходов (районов одной мечети). Главу района-*sagoe* называют «верховным главой *sagoe*» или *sagi*, а его приближенных именуют *orang kaya* (вельможи, сановники — букв. «богатые люди» — *Л.Г.*). Слово *sagoe* как наименование района впервые было использовано в правление султанши Нур ул-Алам Накиатуддин (1675–1678). По словам жителей Аче, эта правительница разделила Большое Аче на три района-*sagoe*. Если это так, следовательно, протограф рукописи Крузенштерна был создан позднее середины XVII в. Впрочем некоторые ученые [Teuku Iskandar 2007: 11] утверждают, что термин *sagoe* уже существовал во времена султана Али Мугайат Шаха (правил в 1516–1530). Это, однако, не исключает того, что протограф рукописи Крузенштерна был написан в середине XVII в.

В 22-й истории *SS* рукописи Крузенштерна есть слова: «Который ныне царствует в Пераке». Эта фраза указывает на время, когда рукопись *SM* была написана в провинции Аче. В конце истории 22-й сказано, что султан Могол возвел на престол Перака своего кузена Раджу Сулунга под именем Султан Музафар Шах. Раджей Моголом именовали султана Искандара Тани, который в 1636 г. сменил на престоле Султана Искандара Муду. Рукопись *SM*, где упоминается имя Тун Сери Лананга, гласит, что раджей Перака в период «написания» *SM* в Аче был султан Мансур Шах, сын Музафар Шаха. Но «История Перака» упоминает, что на смену Музафар Шаху на престол Перака в 1653/54 г. взошел не раджа Мансур, но его старший брат султан Махмуд. Однако в 1650–1660-х годах султан Махмуд провозгласил Раджу Мансура султаном Перака. Это показывает, что пишущий не слишком разбирался в том, что происходит в Пераке, ибо сам пребывал в Аче. Это также доказывает, что рукопись, служившая протографом для Хаджи Мухаммада Тахира ал-Джави и его коллег в 1798 г., когда они копировали ее для Крузенштерна, была написана в провинции Аче во второй половине XVII в. — возможно, в 1660-х или 1670-х годах.[33]

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что рукопись Крузенштерна, которая сейчас хранится в архиве Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге, позволяет раскрыть множество неизвестных ранее страниц истории *SM*. Вероятно, это случилось оттого, что исследователи просто не дали себе труд внимательно прочесть этот шедевр малайской письменной традиции.

---

[33] О влиянии ачехского языка на стиль *SM* и о времени написания протографа рукописи Крузенштерна я расскажу более подробно в книге, которая готовится к изданию в Объединении Писателей Куала Лумпура под заглавием *Sulalat us-Salatin yakni per[tu]turan segala raja-raja*. Она содержит транслитерацию, критический аппарат, предисловие и аннотацию. — *Ахмат Адам*.

Список литературы

Ревуненкова 2008 — *Ревуненкова Е.В.* Сулалат-ус-салатин. Малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение. СПб, 2008.

Френ 1819 — *Френ Х.Д.* Предварительное донесение о важном обогащении в нынешнем году Арабскими, Персидскими и Турецкими рукописями Азиатского Музея С.-Петербургской Имп. Академии Наук, с показанием расположения онаго и о прежних его сокровищах // «Прибавления к № 93 С.-Петербургских ведомостей 1819 г.». СПб., 1819.

Adam 2009 — *Adam Ahmat*. Letters of Sincerity: The Raffles' Collection of Malay Letters (1780–1824). A Descriptive Account with Notes and Translation, monograph 43. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 2009.

Blagden 1925 — *Blagden C.O*. An Unpublished variant version of the Malay Annals // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 3, pt. 1, April 1925.

Gibson-Hill 1965 — *Gibson-Hill C.A*. On the Alleged death of Sultan 'Ala'ud-din of Johore at Aceh, in 1613 // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 29, Pt. 1, 1956.

Hardjadibrata 2003 — *Hardjadibrata R.R*. Sundanese — English Dictionary. Jakarta: Pustaka Jaya, 2003.

Macgregor 1955 — *Macgregor I.A*. Johore Lama in the Sixteenth Century // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 28, pt. 2, May 1955.

Macgregor 1956 — *Macgregor I.A*. A Sea Fight near Singapore in the 1570's // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 29, part 3, August 1956.

Mardiwarsito 1981 — *Mardiwarsito L*. Kamus Jawa Kuna-Indonesia. Ende-Flores: Penerbit Nusa Indah, 1981.

Maxwell 1882 — *Maxwell W.E*. The History of Perak from Native Sources // Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1882. Vol. 9. P. 85–108.

Pinto 1969 — *Pinto F*. The Travels, Voyages and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto (translated into English by H. Cogan in 1653). L.: Dawsons of Pall Mall, 1969.

Riddell 2001 — *Riddell P*. Islam and the Malay-Indonesian World, Transmission and Responses. Singapore: Horizon Books, 2001.

Teuku Iskandar 2007 — *Teuku Iskandar*. Aceh as a Muslim-Malay Cultural Centre (14th–19th Century). Draft paper // First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies, 24–27 February 2007.

Tuuk 1866 — *Tuuk H.N. van der*. Short Account of the Malay Manuscripts belonging to the Royal Asiatic Society // Journal of the Royal Asiatic Society. N.S. 1866, vol. II, P. 85–135.

Wilkinson 1959 — *Wilkinson R.J*. A Malay-English Dictionary (Romanised). Part 1. L.: Macmillan & Co. Ltd., 1959.

Winstedt 1838 — *Winstedt R.O*. The Malay Annals or Sejarah Melayu // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol.XVI, part 3, December 1838. P. 1–226.

Wojowasito 1977 — *Wojowasito*. Kamus Kawi-Indonesia. Jakarta: Penerbit C.V. Pengarang, 1977.

Zoetmulder 2000 — *Zoetmulder P.J*. Kamus Jawa Kuna-Indonesia. Bagian 1. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.

К интерпретации терминов *чихрагушайи* и *чихранами* в могольской миниатюрной живописи

Ю.Г. Атманова

У истоков формирования могольской школы живописи стояли иранские миниатюристы, приглашенные в 1550-х годах из Сефевидской империи падишахом Хумаюном (1530–1540, 1555–1556). Именно они, как принято считать, генерировали могольскую практику, привнеся туда технологические особенности иранской и среднеазиатской миниатюры[1]. Вместе с тем своим генезисом и последующим расцветом могольская школа живописи обязана не только иранским миниатюристам, но также и талантливым художникам-индийцам, которых по всей Индии с большим энтузиазмом собирал для своей художественной мастерской (*тасвирхана*) падишах Акбар (1556–1605), сын падишаха Хумаюна[2]. Индийские мастера обогатили могольскую миниатюру самобытны-

[1] При этом не стоит забывать, что в период Делийского султаната в Индии уже были знакомы с традициями иранской и среднеазиатской миниатюры.

[2] Действовала ли при делийском дворе Хумаюна постоянная художественная мастерская, точных сведений в источниках не имеется. Дело в том, что правитель умер всего через полгода после возвращения себе делийского престола, по всей видимости, не успев наладить работу своих придворных мастерских и пригласить на службу художников-индийцев. Известно только, что в свите падишаха, когда он из Кабула переезжал в Дели в 1555 г., находился глава шахской библиотеки (*даруга-йи китабхана*) Хашим Хайни, в прямые обязанности которого должен был входить контроль за *тасвирхана*, являвшейся неотъемлемой частью *китабхана* [Verma 1996: 49].

ми традициями местных живописных школ[3]. В придворных мастерских происходил обмен опытом, вырабатывались единые технические приемы и эстетические принципы. Всё это, в свою очередь, помогло оформиться единому своеобразному стилю, ставшему отличительной чертой могольской миниатюрной живописи практически с самого начала ее возникновения.

В художественной мастерской падишаха Акбара было переписано и украшено живописью (проиллюстрировано) большое число рукописных книг, среди которых были поэтические произведения прославленных иранских классиков, занимательные переводы-переложения древнеиндийского санскритского эпоса, а также хроникальная и мемуарная литература. В это время нормой являлся «цеховой» подход, когда над одной миниатюрой могло трудиться от двух до четырех художников[4]. Нужно заметить, что в могольской живописной практике никогда не существовало столь крайней степени разделении труда, как в Европе, где были свои «специалисты по воротникам, орденам и кружевам» [Золотов 1968: 14]. Специализация могольских мастеров была продиктована не узко формальными причинами, а технической (*тарх* и *'амал*) и идейной (*чихранами* и *чихрагушайи*) спецификой миниатюрного произведения. В «Установлениях Акбара» Абу-л-Фазл, перечисляя профессиональные достоинства художника Басавана, упоминает четыре специализации, в которых этот мастер «не имел себе равных»: составление композиции (*ṭarrāḥī*), письмо лиц (*čihragušāyī*), живописное исполнение (*rangāmīzī*) и создание портретных образов

[3] В Индии были свои давние традиции миниатюрной живописи (на пальмовом листе, а потом и на бумаге) и свои искусные мастера.

[4] Мы исходим из данных о четырех известных специализациях времени Акбара. В миниатюрах же встречаются надписи с указанием имен максимум трех художников, совместно работавших над одной композицией.

(*mānandnigārī*) [Абу-л-Фазл 1993: 117]. Две специализации — составление композиции и работа красками — являлись основополагающими и неотъемлемыми в художнической практике. Две другие — написание лиц и портретное изображение — определились со временем в связи с зарождением в могольской живописи портретного жанра.

Четыре художественные специализации упоминаются и на полях могольских миниатюр, иллюстрирующих рукописи (как правило, нижнем). Специально назначенные падишахом Акбаром писцы-*катибы* должны были делать особые надписи (красными или черными чернилами) с указанием имени художника и выполненной им части работ — своеобразные подписи художников, но только сделанные третьими лицами. Имя художника, наметившего композицию, следовало после слова «композиция» (*ṭarḥ*). Имя того, кто расписывал миниатюру красками, следовало за словом «исполнение» (*ʿamal*) или «работа красками» (*rangāmīzī*, букв. «смешивание красок»). Имена же тех, кто писал портреты исторических персон и лица вымышленных/второстепенных персонажей, упоминались после терминов *čihranāmī* и *čihragušāyī*.

В англоязычных искусствоведческих исследованиях принято рассматривать термины *чихрагушайи* и *чихранами* как синонимичные понятия, относящиеся к сфере портретного жанра. Однако при более пристальном изучении могольской миниатюры времени Акбара, особенно сопровождающих ее надписей-подписей, можно прийти к выводу, что термины эти подразумевали всё же различную специализацию художников-миниатюристов, хотя оба были связаны с искусством лицевого письма[5]. Мы полагаем, что термин *čihranāmī* (*nāmīčihra*/*nāmī*/*čihranāmīkār*), который буквально можно

[5] В свое время А.Ю. Казиев высказал предположение о том, что в иранской миниатюрной живописи термины *чохра-араи, чохра-пардази* и *чохра-гушаи* могли иметь «свое специфическое значение, в области искусства лицевого изображения» [Казиев 1966: 107].

перевести как «лицо с именем»[6] или «известное/именитое лицо», обозначал изображение реально существующих либо некогда существовавших людей — конкретных исторических персонажей, чьи имена были названы в тексте иллюстрируемой хроники. Художник старался изобразить такого персонажа «с именем» по возможности достоверно, придавая его образу портретные черты. Второй термин — *čihragušāyī* (букв. «снятие [покрывала] с лица») — называл уже специализацию художника, который писал лица «без имени», т.е. либо вымышленных героев, либо второстепенных, «неименитых» персонажей, среди которых могли быть и исторические лица (например, в сценах *дарбаров* и *маджлисов*). В задачу этого художника не входила передача портретного сходства, персонажи обретали свой визуальный облик благодаря воображению мастера[7]. В качестве доказательства того, что слово *чихрагушайи* не предполагало тождества с понятием «портрет», можно привести тот факт, что данный термин встречается не только в иллюстрациях к хроникальной литературе, но и в миниатюрах к художественным произведениям, где все персонажи являются вымышленными[8], в то время как термин *чихранами* можно встретить исключительно в иллюстрациях к историческим и мемуарным сочинениям[9].

---

[6] Быть «с именем» в ираноязычной лингвокультуре подразумевало положительную коннотацию и означало ‘иметь доброе имя, добрую славу’ (*nām āvardan* ‘приобрести имя, прославиться’; ср. также синонимичные дериваты: *nāmī*, *nāmdār*, *benām, nāmāvar* ‘славный, известный, знаменитый, именитый’).

[7] Хотя, возможно, на этот счет не было строгих ограничений, и художник при желании мог наделить своих персонажей чертами реальных людей (потренировать руку на «штудиях»).

[8] Анализ основан на данных, приведенных в каталоге-справочнике С.П. Вермы [Verma 1994]. См. также таблицу в конце статьи.

[9] Исключение составляет только одна подпись к миниатюре, которая иллюстрирует древнеиндийский эпос *Махабхарата*,

Интересно, что индийский исследователь С.П. Верма в своем каталоге-справочнике определяет *чихранами* как портрет августейшей особы (portrait of Emperor or prince; august portrait), хотя приводит буквальный перевод этого слова — «известное лицо» (illustrious face) [Verma 1994: xv, 60]. Важно отметить, однако, что к известным лицам могли относиться не только августейшие особы, но и такие высокопоставленные персоны, как эмиры, военачальники и другие высокие сановники, что может быть достаточно убедительно подтверждено надписью, сопровождающей одну из миниатюр рукописи *Акбар-нама*: *čihranāmī-yi hašt ṣūrat-i Mādhav* «портреты восьми лиц [художника] Мадхава» (VA, IS.2:114–1896). Здесь вполне определенно заявлено, что художник написал портреты восьми персонажей, а именно правителя, послов и вельмож, имена которых известны из текста рукописи и написаны *катибом* на боковом поле миниатюры. Содержание надписи непрямо указывает и на то, что изображение остальных безымянных персонажей, не относящихся к группе из восьми персон «с именем», выполнено рукой уже другого художника, что косвенно подтверждает наличие второй специализации в области искусства лицевого письма. Существует еще один факт, который уже прямо свидетельствует о смысловой дифференциации *чихрагушайи* и *чихранами*. В одной из миниатюр рукописи *Акбар-нама* оба термина появляются вместе, ясно указывая на две различные специализации: *čihranāmī-yi manohar*, *čihragušāyī-yi anant*[10]

получивший при переводе на персидский язык название *Размнама*. Эта миниатюра, однако, является копией XVIII в., а, как хорошо известно, в то время терминология могла быть неточной (см. табл., № 29).

[10] Основываясь на этом факте, Дж. Сейллер заметил, что *чихранами* могла подразумевать особое направление в специализации *чихрагушайи*, при этом исследователь связывает обе специализации с портретом [Seyller 1987: 249]. С.П. Верма придерживается в общем того же мнения [Verma 1994: 20].

(CBL, In 03.32b). В композиции на фоне многочисленных типизированных образов (*чихрагушайи*), написанных художником Анантом, сильно выделяется своей конкретикой и жизненной достоверностью портретный образ падишаха Акбара (*чихранами*), созданный талантливым художником и известным портретистом Манохаром. Оба термина снова появляются вместе в предварительной надписи[11] одной из миниатюр рукописи *Бабур-нама*: *čihragušāyī, nāmī-yi tulsī kalān* (BL, Or 3714, f. 306r). Интересно отметить, что в данном случае обе специализации приписываются одному художнику — Тулси Калану.

У терминов *чихранами* и *чихрагушайи* были свои синонимичные замены. Вместо *чихрагушайи* могли быть использованы слова *ṣūrat* ‘лицо/образ’ и *čihra* ‘лицо’, которые также употреблялись *катибами* в надписях на полях миниатюр. Термин *сурат*, однако, можно встретить и в надписях к одиночным портретам того времени. Важно подчеркнуть, что здесь он уже использовался для указания того, кто изображен, а не того, кто создал портретный образ. Лексема *сурат* не несла в себе информацию о портретном изображении или сходстве, обозначая изображение вообще, т.е. любой образ — и жизненно достоверный, и вымышленный. Возможно, что термины *чихрагушаи* и *чихра* тоже могли в некоторых случаях обозначать любое лицевое изображение.

Синонимичным вариантом *чихранами* являлся термин *mānandnigārī*, употребленный Абу-л-Фазлом при характеристике художника Басавана, о чем уже говорилось выше. Слово является композитоидом и состоит из двух компонентов: *mānand* ‘подобие, сходство’ и *nigār* ‘пишущий, изображающий’. Его буквальный перевод может звучать как «изображение подобия»; иначе говоря, этот термин должен был подразумевать создание портретных образов. Наше предположение

[11] Предварительная надпись — черновой вариант, предшествующий официальной надписи.

может быть подкреплено тем обстоятельством, что определение *mānand* (‘похож’) использовал могольский падишах Джахангир (1605–1627) в надписях, оставленных им на портретах августейших особ. Таким образом падишах отмечал высокую степень мастерства художника-портретиста, способного предельно точно передать жизненное сходство. Так, на миниатюре с изображением султана Данияла работы Манохара он написал, что портрет «похож» (*mānand*) [Welch et al. 1987: илл. 18]. В случае же с портретом раджи Сураджа Сингха, созданным Вишну Дасом, падишах поставил более высокую оценку, написав, что образ «очень похож» (*bisyār mānand*) [Das 1998: илл. 3].

Статус художника, специализирующегося на изображении «лиц с именем», был намного выше статуса того, кто писал вымышленных либо второстепенных персонажей. Об этом может свидетельствовать количественное неравенство при употреблении данных терминов в надписях-подписях к миниатюрам. Так, *чихранами* и его варианты встречаются намного чаще, чем *чихрагушайи*, *сурат* или *чихра* (см. табл.: соотношение 62 к 13). Изображение исторических персонажей «с именем» поручали только способным к данному виду творчества художникам, многие из которых были уже опытными и известными мастерами. Например, в иллюстрировании рукописи *Акбар-нама* из Музея Виктории и Альберта принимало участие около шестидесяти семи могольских художников[12], и только десятерым из них было доверено письмо лиц «с именем». Из этих десяти художников шестеро работали также над составлением композиции, что относилось к привилегированному роду занятий — в сравнении с *рангамизи*, которая доверялась и начинающим мастерам — и

[12] Из надписей с полей миниатюр известно шестьдесят девять имен [Stronge 2002: 174–175]. Как предполагает С.П. Верма, некоторые имена, хотя и имели различное написание, но относились к одной личности (*Нанд* и *Нанди*, *Читар* и *Читра*) [Verma 1994: 119, 311].

требовало от миниатюриста не только верной руки, но и особого таланта.

Следует заметить, что прижизненные образы (специализации *чихранами*) в могольских миниатюрах времени Акбара не всегда можно классифицировать как портретные. Разная степень индивидуализации зависела от времени создания миниатюры. В 1580-е годы, когда работа над иллюстрированием историко-хроникальной литературы только начиналась, реальные черты исторических персонажей были еще довольно слабо отражены художниками, тяготевшими по привычке к традиционным приемам типизации и обобщения. Но десятилетие спустя картина уже существенно поменялась: при изображении своих современников художники стали более внимательно приглядываться к своим моделям, что выразилось в более достоверной передаче характерных особенностей изображаемой личности. Между тем то, насколько ярко были переданы индивидуальные черты персоны «с именем», зависело не только от времени написания миниатюры, но также было напрямую связано с творческим потенциалом и мастерством самого художника-портретиста. В миниатюрах одной и той же рукописи подчас можно встретить и прекрасно выписанные рукой одаренного мастера изысканные портреты и менее профессионально исполненные образы, принадлежащие менее талантливому художнику. В связи с этим некоторые изображения одной и той же исторической персоны из одного и того же манускрипта можно с уверенностью назвать портретными, тогда как другие следует рассматривать как индивидуализированные.

Подводя итог всему вышесказанному, можно с достаточно высокой степенью уверенности утверждать, что термины *чихранами и чихрагушайи* имели свое специфическое значение и называли различные специализации в области искусства лицевого письма (условно — портретное и непортретное изображение). Поскольку среди лицевых изображений в иллюстрациях к хроникам, созданным в мастерских Акбара,

встречаются не только синхронные данному времени лица, но и изображения исторических личностей других эпох (Чингизидов, Тимуридов и др.), то вполне логично допустить, что в тот период существовало несколько подходов к изображению человека: в специализации *чихрагушайи* — непортретный образ, зачастую созданный воображением самого художника; в *чихранами* — прижизненный портрет или реконструированный/инвентированный портретный образ известной исторической персоны.

Список художников специализации *чихранами* и *чихрагушайи*[13]

№	Художник	Манускрипт	Термины	Стр./№
1	**Анант**	Акбар-нама (CBL)	*čihragušāī*	60/13
2	**Басаван**	Акбар-нама (VA)	*ṭarḥ, nāmīčihrakār*[14]*	89/85
			čihranāmī	90/95
			čihranāmī	91/96
		Акбар-нама[15] (FGA) (Верма: Babur-nama?)	*nāmīčihra*	243/29
		Джами‘ ат-таварих (GPL)	*ṭarḥ va čihranāmī*	88/71
3	**Бхагван**	Джами‘ ат-таварих	*čihra*	96/32

[13] Таблица составлена на основе данных, приведенных в каталоге-справочнике С.П. Вермы [Verma 1994]. Последний столбец содержит ссылки на сам каталог (указаны номер страницы и номер в списке перечисленных С.П. Вермой миниатюр).

[14] Здесь и далее знаком * отмечены термины, исправленные нами в соответствии с надписями на полях миниатюр (доступных нам для проверки).

[15] Уточнено по: <www.asia.si.edu/collections/edan/object.php?q=fsg_F1945.27> (дата обращения — 20.07.2016).

№	Художник	Манускрипт	Термины	Стр./№
		(GPL)		
4	**Бхимджив**	Неизвестно. Сюжет: завоевание Хумаюном Гуджарата (CAM)	*čihranāmī*	101/15
5	**Джаганнатх**	Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihragušāyī*	192/1
6	**Дханрадж**	Хамса Низами (BL)	*čihra*	135/3
7	**Дхарамдас**	Бабур-нама (CEB)	*nāmīčihra*	139/31
		Джамиʿ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	138/21
			ṭarḥ va čihranāmī	138/22
		Чингис-нама (WAM)	*čihranāmī*	138/23
8	**Ибрахим Кахар**	Дараб-нама (BL)	*čihragušāyī*	197/1
9	**Камал Чела**	Джами ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	198/1
10	**Кесав**	Акбар-нама (VA)	*čihranāmī*	205/21
			čihranāmī	205/22
11	**Кесав Калан**	Акбар-нама (VA)	*ṭarḥ va nāmī čihra*	208/40
12	**Лал**	Бабур-нама (VA)	*nāmī**	228/98
		Джамиʿ ат-таварих (GPL)	*ṭarḥ va nāmīčihra*	227/85
			ṭarḥ va čihra	226/84
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihranāmī*	224/38
13	**Мадхав**	Акбар-нама (BL)	*čihranāmī*	237/34
		Акбар-нама (VA)	*čihranāmī*	237/27
			*nāmīčihra**	237/28

№	Художник	Манускрипт	Термины	Стр./№
13	**Мадхав**	Акбар-нама (VA)	*nāmī**	237/29
			čihranāmī	237/30
			čihranāmī-yi hašt ṣūrat	237/31
		Джами‘ ат-таварих (GPL)	*ṣūrat*	235/13
			čihranāmī	236/14
			čihranāmī	236/15
			čihranāmī	236/17
			čihranāmī	236/18
			čihranāmī	236/19
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihranāmī*	235/9
14	**Мадхав Хурд**	Акбар-нама (VA)	*čihranāmī*	240/13
			čihranāmī	240/14
		Бабур-нама (BL)	*čihranāmī*	(f. 295r)
15	**Манохар**	Акбар-нама (CBL)	*nāmīčihra*	250/17
		Джами‘ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	250/11
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihranāmīkār*	249/3
16	**Махеш**	Джами‘ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	242/21
17	**Мискин**	Акбар-нама (VA)	*ṭarḥ, nāmīčihra*	284/40
18	**Мискина**	Акбар-нама (VA)	*ṭarḥ va nāmīčihra**	289/25
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihranāmī*	288/3

№	Художник	Манускрипт	Термины	Стр./№
19	**Мукунд**	Акбар-нама (VA)	*čihranāmī*	307/43
		Джамиʿ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	306/35
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihranāmīkār*	305/19
20	**Нанха**	Акбар-нама (VA)	*čihranāmī*	316/25
		Бабур-нама (VA)	*čihranāmī*	316/22
		Джамиʿ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	315/15
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihra*	314/1
		Хамса Низами (CK)	*čihrakār*	315/11
21	**Нарсингх**	Акбар-нама (BL)	*nāmīčihra**	321/8
			čihranāmī	321/9
			čihranāmī	321/10
			čihranāmī	321/11
			čihranāmī	321/12
			čihragušāyī	321/13
		Тарих-и алфи (FGA)	*nāmīčihra*	321/3
22	**Санвала**	Акбар-нама (VA)	*čihra**	344/29
		Акбар-нама (BL)	*čihranāmī*	345/38
		Джамиʿ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	343/16
			čihranāmī	343/17
			čihranāmī	343/18
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihranāmī*	342/3
23	**Сурдас**	Акбар-нама (BL)	*čihragušāyī*	359/12

№	Художник	Манускрипт	Термины	Стр./№
24	**Тара**	Джами‘ ат-таварих (GPL)	*čihranāmī*	364/14
25	**Тулси Калан**	Бабур-нама (BL)	*čihragušāyī, nāmī*	(f. 306r)
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	*čihrakār*	370/2
26	**Фаррух**	Чингис-нама (частная коллекция)	*ṭarḥ va čihranāmī*	145/13
27	**Хемкаран**	Джами‘ ат-таварих (CD)	*čihranāmī*	284/34
28	**Чатурбхудж**	Дараб-нама (BL)	*čihragušāyī**	118/9
29	**Шанкар (?)**	Разм-нама (CCJ)	*čihranāmī*	97/44

Список литературы

Абу-л-Фазл 1993 — *Abul-Fazl-i ʻAllāmī.* The Āīn-i-Akbarī / Ed. by H. Blochmann. Vol. I. Frankfurt, 1993.

Золотов 1968 — *Золотов Ю.К.* Французский портрет XVIII века. М., 1968.

Казиев 1966 — *Казиев А.Ю.* Художественно-технические материалы и терминология средневековой книжной живописи, каллиграфии и переплетного искусства. Баку, 1966.

Das 1998 — *Das A.K.* Bishandas: “Unequalled in his Age in Taking Likenesses” // Mughal Masters: Further Studies / Ed. by A.K. Das. Mumbai, 1998. P. 113–133.

Seyller 1987 — *Seyller J.* Scribal Notes on Mughal Manuscript Illustrations // Artibus Asiae, 1987. Vol. 48, № 3/4. P. 247–277.

Stronge 2002 — *Stronge S.* Painting for the Mughal Emperor: The Art of the Book, 1560–1660. L., 2002.

Verma 1994 — *Verma S.P.* Mughal Painters and their Work: A Biographical Survey and Comprehensive Catalogue. New Delhi, 1994.

Verma 1996 — *Verma S.P.* Some problems of the Mughal School of Art: Ascriptions, Duplicate Versions and Modern Attributions // Art and Culture: Endeavours in Interpretation / Ed. by A.J. Qaisar and S.P. Verma. New Delhi, 1996.

Welch et al. 1987 — *Welch S.C., Schimmel A.M., Swietochowski M.L., Thackston W.M.* The Emperors' Album: Images of Mughal India. N.Y., 1987.

Список сокращений

BL — British Library, London
CAM — Cincinnati Art Museum, Ohio
CBL — Chester Beatty Library, Dublin
CCJ — Collection of Sir Covasji Jehangir, Bombay
CD — Collection of M. Demotte, Paris
CEB — Collection of Edwin Binney 3rd, Brookline
CK — Keir Collection, Pontresina
FGA — Freer Gallery of Art, Washington
GPL — Gulestan Palace Library, Teheran
KBOPL — Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna
VA — Victoria & Albert Museum, London
WAM — Worcester Art Museum, Baltimore

Электронные ресурсы

<www.asia.si.edu/collections/edan/object.php?q=fsg_F1945.27>

Династия Юань: закон о бумажных деньгах (по кодексу *Чжичжен тяогэ* 至正條格)

Е.Ф. Баялиева

В 2002 г. в Корее был найден кодекс законов династии Юань — *Чжичжен тяогэ* 至正條格, сейчас он находится в специальном павильоне Академии Корееведения, где хранятся старинные книги. Кодекс был создан в 1346 г., на 6-м году правления императора Шунь-ди (в Корее — 2-й год правления короля Чхунмок-ван династии Корё)[1].

В самом Китае не сохранилось ни одного экземпляра этого юаньского кодекса. *Чжичжен тяогэ* небольшим тиражом был издан в Корее в 2007 г.

Некоторое время кодекс был действительно большой редкостью. Позднее, с лета 2012 г., и это считается достаточно быстро, кодекс был оцифрован и стал доступен всем интересующимся в Интернете[2] в формате PDF; его также можно найти и в других форматах — достаточно вбить соответствующий запрос в поисковой строке на сайте baidu.com.

Хубилай-хан, внук Чингис-хана, основатель династии Юань, усвоил лучшее из китайского образования — мудрость китайского политического и административного менеджмента. Понимая, что он возглавляет иноземную династию, он предпринял, пожалуй, единственно верное решение — постарался организовать написание и введение законов в стране таким образом, чтобы у монголов была правовая основа,

---

[1] О посещении Академии Корееведения экс-президентом Монголии Намбарыном Энхбаяром 25.11.2014 см.: <http://intl.ikorea.ac.kr/russian/viewtopic.php?p=762]>.

[2] *Чжичжен тяогэ* 至正條格 <http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>.

зацепка, с помощью которой можно было бы удержаться на чужой земле. Но Юани продержались в Китае в среднем не более 100 лет.

Структура кодекса *Чжичжен тяогэ* классическая:

— Первая часть книги — 至正條格 (條格) (*tiaoge* «законы, принципы») — основная часть, состоит из 11 *цзюаней* (глав) кодекса — она начинается с 23-го и заканчивается 34-м *цзюанем* (с. 14–154).

— Вторая часть — 至正條格 (斷例) (*duànlì* ‘судебные прецеденты’) — с 1-го по 30-й *цзюань* (с. 154–316).

Далее следует приложение (附錄 *Fulu*), включающее в себя:

— материалы, относящиеся к 至正條格 (с. 316–332);

— индекс с комментариями, пояснениями к статьям из 至正條格 (с. 332–360);

— сравнения комментариев к 至正條格 (стр. 360–369);

— исследовательские статьи о 至正條格 — 4 корейских и 4 китайских авторов (стр. 369-485).

Имеющийся в кодексе объем законодательной информации: 11 *цзюаней* (глав), с 23 по 34 главы — это статьи, регулирующие различные сферы государственного устройства Китая, а также информация из 2-й части кодекса — 斷例 (*дуанли*) — «Судебные прецеденты», с 1-го по 30-й *цзюань*.

И именно эта часть, «Судебные прецеденты», представляется наиболее интересной и информативной, поскольку здесь приведены реальные судебные дела и способы их разрешения.

Вообще, принцип прецедентности в китайском законодательстве использовался еще с древних времен, и обращаться к прецедентам как к примерам разрешения судебных дел было нормальной практикой, что не раз упоминалось в законодательных документах разных династий, и логично, что в юаньских документах, в данном случае в кодексе *Чжичжен тяогэ*, прецедентам уделена отдельная часть кодекса.

В КНР также (хотя официально китайский законодатель и не объявляет об использовании прецедентов в судебной практике) в практике гражданского и арбитражного судопроизводства зачастую встречаются ссылки на прецеденты как на основу для вынесения тех или иных решений, и это не вызывает возражений со стороны выносящих решения инстанций. Итак, прецеденты, содержащие в себе практический опыт, с древности записываются в китайские кодексы, а в наше время упоминаются и признаются де-факто, хотя и не во всех решениях, и обратиться к ним всегда есть возможность.

Но вернемся к кодексу. Автор уже приступила к переводу текста 至正條格. Это непростая работа, рассчитанная не на короткий срок. Цель исследования — не только составить перевод еще никем не изученного кодекса, но и провести сравнение содержания изучаемого кодекса с уже переведенными в Китае материалами из известного источника — 元典章 *Юаньдянь чжан*.

Автором выполнен перевод содержания всего кодекса и 23-го *цзюаня*, т.е. главы (первой из этого кодекса) — она озаглавлена «Хранилища». Внутри каждой главы кодекса есть пункты, в 23-й главе они следующие:

— Об обмене старых банкнот;

— Подготовка бумаги для банкнот (минус затраты на работу);

— Подготовка моделей бумажных денег;

— О безопасности пунктов обмена;

— Злоупотребления при обмене денег;

— Перевозка старых банкнот под охраной;

— Уничтожение (сжигание) старых банкнот и т.д., и т.д.

Еще от Танов и Сунов к Юаням перешло умение делать так называемые 飞钱 *фэй цянь* «летающие деньги» — банкноты, прошитые по краям шелковыми нитями и взлетающие при взмахе рукавом. Однако впоследствии, скорее всего, из эко-

номии, Юани стали печатать банкноты из простой бумаги, которую выделывали из коры деревьев особым способом.

Особое внимание в 23-м *цзюане* уделено условиям, при которых банкноты подлежат или не подлежат обмену. К примеру, о номинале бумажной банкноты:

« — Если испорчена нижняя часть банкноты (как говорилось в предыдущих документах), то ее можно использовать на основе сохранившегося номинала.

— Если нет нижней части, но 4 иероглифа номинала сохранились, то банкноту можно обменять на новую.

— Даже обгорелую банкноту можно обменять.

— Если банкнота замасленная, но номинал различим, то можно обменивать.

— Если банкноту обгрызли мыши, но номинал различим, то можно обменять на новую.

— Если банкноты намокли, а номинал различим, то можно обменивать.

— А если номинал не читается — банкнота не обменивается.

— Если 2 знака номинала и более на банкноте утрачены, то банкнота не подлежит обмену.

— Если деньги были в пожаре и нижняя часть банкноты утрачена, то вышеназванные статьи говорят: если номиналы читаются, то обменивать можно.

— Если номинал банкнот утратил 2 знака (иероглифа), то банкнота обмену не подлежит» [Чжичжен тяогэ: 19][3].

«На первом месяце 20-го года *Чжиюань* (1284) центральная управа огласила, что пункты обмена банкнот нерегулярно открываются и закрываются, служащие заставляют желающих обменять банкноты долго ждать, без всяких причин придираются, предъявляют большие издержки по обращению и обмену, и таким образом нарушается закон об обмене

[3] <http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>.

банкнот, и отныне каждый день с 5 до 7 часов утра эти пункты должны открываться и закрываться в 17 часов вечера.

Служащие должны постоянно производить прием и обмен денег, им запрещается отлынивать от работы, придираться к клиентам и т.д. Если случится нехватка банкнот — надо предварительно готовить заявку на деньги, а высший орган государственного финансового контроля должен регулярно обеспечивать пункты банкнотами и строго это инспектировать».

« — В столице работают 6 пунктов по обмену старых банкнот, раз в 10 дней — подготовка материала (банкнот), задержка допустима не более чем на 2 дня.

— В столице пункты проводят подготовку банкнот — за один раз обмен не менее 10 тысяч. Начальник и управляющий пунктом обязаны лично вместе идти в хранилище денег или внимательно проверить и просчитать банкноты. Задержка возможна не более чем на 1 день. Если заготовки банкнот уже получены, но на следующий день пункт еще не открыт, то будет строгое наказание. Однако на местах пункты не работают так точно и строго, как в столице.

Титяогуани (отвечают за сбор и обмен банкнот) обязаны принимать меры безопасности для охраны денег. Каждый день банкноты разделяются в соответствии с количеством и объемом, и производится реальный обмен денег. А те, кто нарушают, подвергаются строгому наказанию».

Правила о бумажных деньгах точно так же описаны и в *Юаньдянь чжан* 元典章, в разделе *Чаофа* [Юаньдянь чжан: 767]. Нет никаких особых правовых коллизий с *Юаньдянь чжан*, а даже наоборот, *Чжичжен тяогэ*, как бы продолжает и развивает правила использования бумажных банкнот, исходящие из *Юаньдянь чжан*.

В 23-м *цзюане* — главе, которая в основном посвящена процессу обмена бумажных денег и всем подробностям, связанным с этим делом, каждый шаг был подробно описан.

Особое внимание уделено процессу уничтожения (сожжения) старых, использованных банкнот.

«24 числа 3-го месяца 4 года правления *Тайдин* (1325 г.) Госсовет докладывал, что орган по обмену банкнот управляет процессом уничтожения старых и испорченных банкнот. Из провинций старые банкноты каждый квартал отправляются в столицу, и вместе с этими деньгами следует и главный чиновник провинции. Но на всё это идут большие затраты — чиновники не возвращаются порой в течение года. Поэтому плохо работает закон об обмене банкнот. И решено было в провинции собрать старые и испорченные банкноты, а из столицы приедет чиновник и вместе с местным начальником пункта обмена станет наблюдать за процессом уничтожения денег на месте. Если случается нехватка сумм, то следует проверить *кучжи* — начальника склада и работников склада, и, выяснив их вину, приговорить и заставить их компенсировать нехватку, и *титяо* (ответственный за сбор и обмен денег) должны отвечать за это…» [Чжичжен тяогэ: 22–24].

Невзирая на различные трудности, по тексту кодекса видна воля юаньских властей бороться с финансовыми недугами в стране. Достаточно отметить, что в XIII в. в Китае вводится орган с очень современным и актуальным даже для нашего времени названием — Антикоррупционный комитет — *Сучжен лянфансы* 肃政廉访司, где

肃政 *сучжен* — respectful, political, government — государственный, политический;

廉访 *лянфан* — incorruptible / honest / to investigate (old) — антикоррупционный;

司 *сы* — department — ведомство в рамках министерства.

Со временем в ходе неравной борьбы с коррупцией и экономическими трудностями Юани стали печатать так много бумажных денег, что привело к значительной инфляции и стало одним из факторов, приведших к падению монгольской династии в Китае.

Список литературы (электронные ресурсы)

Чжичжен тяогэ — *Чжичжен тяогэ* 至正條格. — URL: <http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>.

Юаньдянь чжан — *Юаньдянь чжан* 元典章. — URL: <http://ishare.iask.sina.com.cn/f/11041576.html>.

<http://intl.ikorea.ac.kr/russian/viewtopic.php?p=762]>.

<http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>.

Šarḥ al-Mufaṣṣal Ибн Йаʿиша как памятник средневековой арабской грамматической мысли

Д.Н. Гулидова

Труд арабского грамматиста Ибн Йаʿиша (1159–1245) *Šarḥ al-Mufaṣṣal* представляет собой развернутый комментарий на трактат *al-Mufaṣṣal* языковеда аз-Замахшари (1075–1144), который можно перевести как «разбитый на главы» (араб. *faṣl* «глава»), но можно понимать и шире, в том числе как «структурированный». В этом случае название трактата будет отражать сущность того этапа развития арабской языковедческой традиции, которому он принадлежит — этап структуризации описания грамматики (XI–XII вв.). В *al-Mufaṣṣal* в лаконичной форме отражены все разделы арабской грамматики, в сущности, трактат представляет собой учебник.

Что касается следующего этапа развития традиционной арабской грамматики (XIII–XV вв.), то в это время филологи «направляют свои усилия главным образом на комментирование ранних филологических трактатов и более доступное изложение языковых норм в соответствии с возрастающими масштабами обучения арабскому литературному языку» [Габучан 1990: 40]. Данный этап характеризуется систематизацией научного знания, широкое распространение в этот период получает создание комментариев (*šarḥ*) на более ранние грамматические сочинения.

О популярности трактата *al-Mufaṣṣal* свидетельствует тот факт, что на него было написано большое число комментариев. В частности, исследователь творчества Ибн Йаʿиша Абд ал-Латиф ал-Хатиб пишет о 34 комментариях (в том числе двух анонимных) [Xaṭīb 1999: 72–77].

По свидетельству ал-Хатиба, ссылающегося на Энциклопедию ислама (*Dā'irat al-maʿārif al-islāmiyya*), первое печатное издание трактата *Šarḥ al-Mufaṣṣal* появилось в Европе между 1882 и 1886 гг., второе вышло в Каире в издательстве Idārat al-Tibāʿa al-Munīriyya без даты [Хаṭīb 1999: 49].

В начале трактата *al-Mufaṣṣal* аз-Замахшари поясняет его структуру: первая часть посвящена именам, вторая — глаголам, третья — частицам, четвертая — так называемым «общим вопросам» (*al-muštarak*). Данный раздел трактата (*al-muštarak*) посвящен фонетическим явлениям и морфонологическим закономерностям в именах, глаголах и частицах либо в каких-то двух их этих разрядов слов. В частности, речь идет о палатализации гласного [а] (*al-'imāla*, букв. «склонение», произнесение гласного [а] с оттенком [i]), «облегченной», «сглаженной» артикуляции гортанной смычки *хамза* (*taxfīf al-hamza*), вопросах, связанных с прерыванием некоторого звукового сегмента — паузой (*al-waqf*), а также о «поведении» *харфов*[1] *'alif*, *wāw* и *yā'* (элизия, субституция).

Структура *Šarḥ al-Mufaṣṣal* задается композицией комментируемого сочинения аз-Замахшари: первые шесть томов трактата посвящены имени, седьмой том — глаголу, восьмой и первая часть девятого тома — частице. Общие вопросы представлены во второй части девятого и в десятом томе.

Ибн Йаʿиш придерживается следующего принципа изложения материала: он приводит целиком некоторый отрывок из трактата *al-Mufaṣṣal*, содержащий законченную мысль, при этом комментатор предваряет цитату аз-Замахшари формулой *qāla ṣāḥibu l-kitāb* «автор книги сказал». Свой комментарий Ибн Йаʿиш начинает словами *qāla-š-šāriḥ* «комментатор сказал». Ибн Йаʿиш комментирует приведенный отрывок по частям, при необходимости подробно анализируя отдельные понятия и конструкции, попутно поясняя соответствующие грамматические правила.

---

[1] *Ҳарф* (араб. حرف)— минимальная единица морфологического членения арабского слова.

В качестве примера приведем цитату аз-Замахшари о формальных признаках имени в арабском языке: «У него [имени] есть особенности (*la-hu xaṣā'iṣu*). К ним относится возможность быть опорой[2] (*jawāzu l-'isnādi 'ilayh*), присоединение харфа определённости[3] (*duxūlu ḥarfi t-taʿrīfi ʿalayh*), джарр[4] (*al-jarr*), танвин[5] (*at-tanwīn*), идафа[6] (*al-'iḍāfa*)» [Ibn Yaʿīš 1:24].

Развернутый комментарий данного тезиса Ибн Йаʿиш начинает с определения самого понятия «особенности»: «*Al-xaṣā'iṣ* "особенности" — это [форма] множественного числа от *xaṣīṣa* "особенность, свойство". А это — [форма] женского рода от *al-xaṣīṣ* "свойственный (чему-либо)" в значении *al-xāṣṣ* "особый, особенный". Затем это [слово] сделали названием чего-то (*juʿilat 'isman li-š-šay'*), что характеризует определённую вещь (*alladī yaxtaṣṣu bi-š-šay'*), обязательно присуще ей (*yulāzimu-hu*), так что оно есть признак этой вещи и примета её существования (*fa-yakūnu dalīlan ʿalay-hi wa 'imāratan ʿalā wujūdi-hi*), как и указание, [данное] в определении (*ka-dalālati*

---

[2] То есть возможность иметь предикат. Если говорить языком современной науки, имеется в виду возможность имени быть подлежащим предикативной конструкции. Аз-амахшари оперирует терминами арабской грамматической традиции, обозначающими в современной интерпретации подлежащее (*al-musnad 'ilayh*, букв. 'опора') и сказуемое (*al-musnad*, букв. 'опирающееся').

[3] Имеется в виду определённый артикль *алиф-лам*.

[4] То есть третья словоизменительная категория, присущая имени и отсутствующая в словоизменительной парадигме глагола.

[5] Танвин представляет собой нунацию последнего *харфа*, фонетически [n]). В данном контексте имеется в виду так называемый танвин способности (*tanwīn at-tamakkun*). Он является отличительной чертой имени в арабском языке и служит для различения имен, имеющих полную или неполную парадигму склонения.

[6] Имеется в виду способность имени быть первым компонентом генитивной конструкции (*идафы*).

l-ḥadd). Однако указание, данное в признаке[7], — это частное указание (*ʼillā ʼanna dalālata l-ʿalāmati dalālatun xāṣṣa*), а указание, данное в определении, — общее указание (*dalālatu l-ḥaddi dalālatun ʿāmma*). Если ты скажешь *ar-rajul*[8], *алиф-лам* указывает на особенность данного слова, а именно: что оно — имя. А определение указывает на все классы имён (*al-ḥaddu yadullu ʿalā ḍurūbi-l-ʼasmāʼi kulli-hā*). Условием для определения является последовательность и действие в обратном направлении[9] (*al-ḥaddu yuštaraṭu fī-hi-l-ʼiṭṭirādu wa l-ʼinʿikās*), например, ты говоришь: “Всё, что указывает на единичное значение, — имя, а то, что не указывает на это, — не имя”. Условием для признака является последовательность, без действия в обратном направлении (*al-ʿalāmatu yuštaraṭu fī-hi l-ʼiṭṭirādu dūna l-ʼinʿikās*). Например, ты говоришь: “Всё, к чему присоединяется алиф-лам, — имя”. Это последовательно соблюдается для всего, к чему присоединяется это средство (*al-ʼadāt*) [т.е. *алиф-лам*]. Обратное неверно[10] (*lā yanʿakisu*). Нельзя сказать: “Всё, к чему не присоединяется *алиф-лам*, — не имя”, потому что личные местоимения (*al-muḍmarāt*) — имена, а к ним не присоединяется *алиф-лам*. То же касается большинства имён собственных (*al-ʼaʿlām*), имён указательных (*al-mubhamāt*) и многих имён типа *ʼayna*, *kayfa* и *man*, то *алиф-лам* не присоединяется ни к одному из них, и вместе с тем это — имена» [Ibn Yaʿīš 1:24].

После пространного рассуждения комментатор переходит непосредственно к рассмотрению особенностей именного класса слов.

---

[7] В данном контексте «признак» означает «знак, метка, характерная особенность» (араб. *al-ʿalāma*).

[8] Имя *ar-rajul* ‘человек, мужчина’ приводится в переводе в транскрибированном виде с сохранением ассимиляции артикля *алиф-лам* (транслитерированный вариант: *al-rajul*).

[9] Букв.: отражение.

[10] Букв.: это не отражается.

Не менее показательным представляется нам разъяснение Ибн Йаʿишем этимологии понятия «импровизированное имя собственное» (*al-murtajal*): «Знай, что импровизированное (*al-murtajal*) имя собственное — это то, что он [человек] импровизировал для называния (*mā ʾirtajala li-t-tasmiyati bi-hi*), то есть изобрёл (*ʾixtaraʿa*), а не перенёс с чего-то другого (*lam yanqul ʾilay-hi min ġayri-hi*). Говорят: он импровизировал поэму и проповедь (*ʾirtajala l-qaṣīdata wa l-xuṭba*), если он произнес её неосознанно и не обдумав заранее (*ʾatā bi-hā min ġayri fikratin wa sābiqatin rawiyya*). Оно [т.е. слово «импровизированный»] происходит от [слова] *rijl* "нога", как будто поэт и проповедник сочинили поэму и проповедь, отбивая ритм ногой в процессе сочинения (*fī ḥāli l-ʾinšāʾ*)» [Ibn Yaʿīš 1:32].

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что Ибн Йаʿиш не просто комментирует трактат аз-Замахшари, но и проводит анализ имеющегося в его распоряжении лингвистического материала, временами позволяя себе пространные рассуждения на темы, не связанные напрямую с комментируемым отрывком. При этом обращение комментатора к этимологии терминов, используемых в арабской языковедческой традиции, позволяет проследить механизм формирования метаязыка описания арабской грамматики.

В каждой главе Ибн Йаʿиш обычно разъясняет встречающиеся в ней термины, которые, на его взгляд, нуждаются в толковании. Комментатор приводит существующие в арабской лингвистической традиции определения того или иного понятия и отдает предпочтение одному из них, аргументируя свой выбор.

Например, для понятия «имя» Ибн Йаʿиш приводит несколько вариантов определения, встречающихся в сочинениях предшествующих филологов, начиная с Сибавайхи. Подробный комментарий завершается экскурсом в этимологию термина *ʾism*. Из двух точек зрения — басрийской (слово *ʾism* происходит от *sumuww* «высота») и куфийской (*ʾism* восходит к *sima* «черта», т.е. «знак, признак») — Ибн Йаʿиш выбирает первую, приводя соответствующее доказательство.

Обосновывая то или иное положение, Ибн Йаʿиш рассматривает все возможные возражения и доказывает их несостоятельность. В то же время некоторые моменты комментатор излагает очень кратко, предполагая, что читатель обладает необходимыми знаниями.

Порой Ибн Йаʿиш вступает в полемику с аз-Замахшари, принимая иную точку зрения.

Помимо цитат из комментируемого сочинения аз-Замахшари, текст *Šarḥ al-Mufaṣṣal* изобилует ссылками на работы других средневековых арабских филологов, в частности, таких выдающихся представителей арабской грамматической науки, как ал-Халил (VIII в.), Сибавайхи (VIII в.), ал-Мубаррад (IX в.), Ибн Джинни (X в.) и др. В силу того, что в *Šarḥ al-Mufaṣṣal* нашли широкое отражение взгляды представителей басрийской, куфийской и багдадской школ, трактат можно по праву назвать энциклопедией арабских грамматических учений. По свидетельству крупнейшего египетского языковеда XX в. Ахмада Шауки Абд ас-Салама Дайфа (1910–2005), трактат напоминает «энциклопедию взглядов басрийских и куфийских грамматистов… Он [Ибн Йаʿиш] как будто не оставил ни одного сочинения, посвященного какому-либо разделу грамматической науки, без тщательного изучения. Такое представление изложенных в нем [трактате *Šarḥ al-Mufaṣṣal*] взглядов не имеет аналогов» [Šawqī Ḍayf 1999: 99].

Особый интерес для исследователя представляет язык описания арабской грамматики, которым пользуется Ибн Йаʿиш. Представители арабской языковедческой традиции приписывают понятиям обыденного языка терминологическое значение, в результате чего они становятся компонентами определенной номенклатуры — метаязыка. «Общеязыковые значения слов, отобранных в качестве терминов, задают первоначальные образы или идеи, с помощью которых описывается система арабского языка. Именно они задают “внутреннюю форму” понятия» [Фролов 2006: 77]. Учет данной особенности может упростить исследователю

работу с текстом грамматического сочинения. Это касается, в частности, интерпретации понятий и поиска эквивалентов при переводе.

В качестве примеров можно привести такие понятия, как *ʾištiqāq*, которое в арабской языковедческой традиции обозначало, с одной стороны, этимологию, с другой — словообразование, словопроизводство («образование слова от другого слова с сохранением связи между производным и производящим по форме и значению» [Белкин 1975: 57]), *ziyāda* (добавочный элемент, букв. «добавление»), *wazn* (ритмическая модель, букв. «вес»), *binā'* (словообразовательная модель, букв. «построение») и др. Понятия *ʾaṣl* (корень, основа, нечто исходное, первичное; букв. «корень») и *far*ʿ (нечто производное, вторичное; букв. «ответвление») составляют бинарную оппозицию и при системном подходе интерпретируются соответственно как «центр» и «периферия».

Особый интерес представляют термины *naḥw* и *ṣarf*. *Naḥw*, под которым обычно понимается грамматика в целом, в зависимости от контекста может обозначать один из двух ключевых разделов арабской грамматики — синтаксис, а также словоизменительную морфологию. Под понятием *ṣarf* подразумевается другой ключевой раздел арабской грамматики, который занимается проблемами, имеющими отношение к морфологии, словообразованию, морфонологии и т.д. В общелингвистических значениях понятий *naḥw* «направление или следование, движение в каком-то направлении» [Фролов 2006: 79] и *ṣarf* «отвод воды, дренаж» обнаруживается сходство, заключающееся в общей идее движения, течения. Эта идея согласуется с интерпретацией устройства арабского слова, представленной Г.М. Габучаном в статье «К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии»)»: «учение о строении слова анализирует основу слова, т.е. все составляющие данную словоформу основные харфы, не затрагивая, однако, вариацию (флексию)

третьего сегмента, изучение которой, как явления словоизменения, составляет предмет раздела грамматики нахв» [Габучан 1965: 123]. Таким образом, «движение» говорящего от первого к последнему *харфу* слова имеет отношение к предмету изучения *ṣarf*, а варьирование гласного в рамках конечного сегмента слова, обеспечивающее переход говорящего к следующему слову (то есть «движение»), связано с разделом *naḥw*. Следовательно, оба основных раздела арабской грамматики ассоциируются с образом движения.

Список литературы

Белкин 1975 — *Белкин В.М*. Арабская лексикология. М.: МГУ, 1975.

Габучан 1965 — *Габучан Г.М*. К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии») // Семитские языки. Вып. 2, ч. I. М.: Наука, 1965.

Габучан 1990 — *Габучан Г.М*. Арабская языковедческая традиция // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

Фролов 2006 — *Фролов Д.В*. Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике // Арабская филология. Грамматика. Стихосложение. Корановедение. М.: Языки славянской культуры, 2006.

Ibn Yaʿīš — *Ibn Yaʿīš, Yaʿīš ibn ʿAlī*. Šarḥ al-mufaṣṣal. Изд. ʿАлам ал-кутуб, Бейрут: Мактабат ал-Мутанабби, Каир [б.г.]. Т. 1–10.

Šawqī Ḍayf 1999 — *Šawqī Ḍayf*. Al-madāris an-naḥwiyya. Изд. Дар ал-Маʿариф, Египет, 1968. С. 280 [цит. по: Хаṭīb 1999].

Хаṭīb 1999 — *Al-Хаṭīb, ʿAbd al-Laṭīf Muḥammad*. Ibn Yaʿīš wa-Šarḥ al-Mufaṣṣal. Эль-Кувейт: изд. Кувейтского ун-та, 1999.

Музейная документация как корпус письменных источников

Л.С. Гущян

В 2014 г. автором была проведена работа над составлением каталога коллекции армянских вещей из собрания Российского этнографического музея (прежде — Этнографического отдела Русского музея Александра III, созданного в 1902 г.). Предметы данной коллекции были приобретены в Ванской области в 1916 г. в ходе комплексной экспедиции петербургских востоковедов, в которую входили академик Н.Я. Марр, приват-доцент Санкт-Петербургского университета И.А. Орбели, а также хранитель Этнографического отдела Русского музея археолог и палеоэтнолог А.А. Миллер.

При работе над каталогом рассматривались две основные темы: история комплектования коллекции и собственно каталогизация предметов собрания. Источником для разработки первой темы послужили архивные материалы Российского этнографического музея, а для второй — музейная документация. Важным информативным элементом архивных документов, фиксировавших деятельность этнографической группы исследователей, являются материалы на армянском языке, написанные армянскими буквами с русским переводом или транслитерацией: это порайонный список населенных пунктов Ванской области, а также данные по армянской ономастике, которые включены в карты вместе с антропометрическими данными. Между тем, в музейной документации, т.е. регистрационных документах рассматриваемой коллекции, представлены только местные названия предметов в русской транслитерации, в которых обнаруживались искажения, вплоть до полной неузнаваемости слова. Причем редакций регистрационных текстов было две, и

между ними наблюдались расхождения. Так, например, носки, записанные как *тять* (арм. թաշթ) или женская головная повязка, которая в одной редакции записана как *тчайти-кап,* а в другой — *пча-ти-кан* [*чакти кап* (?)].

Для того, чтобы выявить причины этих противоречий, была предпринята попытка исследования истории составления этих регистрационных текстов, в результате чего выяснилось, что процесс фиксации в музейных документах предметов материальной культуры из Ванской области проходил в несколько этапов.

Согласно музейной практике, фондообразователь зафиксировал собранные во время экспедиционной поездки предметы в двух типах документов: списке приобретенных предметов и в предварительном описании каждой вещи. В предварительном описании в обязательном порядке фиксировались: а) местное название предмета, б) тематическое определение предмета, в) его описание, г) способ его бытования и д) место его бытования или приобретения. Однако, как выяснилось из записи в общей инвентарной книге музея, А.А. Миллеру не удалось вовремя составить окончательный вариант описания коллекции, привезенной из ванской экспедиции. К сожалению, судьба оригинальных текстов описания коллекции, сделанных участниками экспедиции, неизвестна. В нашем распоряжении их нет.

Регистрация коллекций из ванской экспедиции была проделана существенно позже, в 1950-х годах, тремя сотрудницами Государственного музея этнографии народов СССР: заведующей отделом Кавказа Е.Н. Студенецкой, научным сотрудником отдела Л.Ф. Виноградовой, которая занималась в основном культурой народов Дагестана, и заведующей особой кладовой Н.И. Разинской. Сотрудницы армянского языка не знали и, очевидно, списывали названия предметов из черновых вариантов описей, составленных участниками экспедиции. Механизм работы над составлением текстов описей отличался от дореволюционного вольного описания

вещи и к середине XX в. был уже четко определен: в первую очередь подробно фиксировались технические характеристики предметов, чтобы хранителю легко было бы найти его среди тысяч других. Научные сотрудники писали тексты описания предметов, отдавали их машинисткам (в машбюро), а те возвращали напечатанное сотрудникам для проверки. Именно поэтому есть две отличные друг от друга редакции документов: во-первых, они были набраны двумя разными машинистками, а во-вторых, на текстах описаний имеется правка, сделанная научными сотрудниками. Для нас важно, что при новой системе описания вещей обязательно сохранялись термины — местное, диалектное название предметов, которое научные сотрудники сверяли с записями экспедиционных описей, при этом не знающие языка сотрудники правили армянские слова механически, в соответствии с собственным прочтением рукописи оригинала.

Описание предметов, которое представлено в современной музейной документации, составлено в соответствии с принципами, выработанными уже в 1950-х годах, однако важно то, что составители Е.Н. Студенецкая, Н.И. Разинская и Л.Ф. Виноградова, полностью изменив всю структуру и акценты в описании предметов, сохранили две параметра — место бытования предмета и его местное название. Данное обстоятельство указывает на то, что названия предметов на языке культуры представлялись важными, по крайней мере, на этом отрезке истории музея — от 1916 г. до 1950-х гг.

Для более детального рассмотрения концепции сбора и фиксации предметов в Российском этнографическом музее на первых этапах его деятельности, следует обратиться к повлиявшим на нее первичным программным документам. Итак, еще в 1817 г., один из крупных ученых и общественных деятелей Федор (Фридрих) Павлович Аделунг (1768–1843), выступая с проектом создания Русского национального музея, предлагал представить в нем тематические разделы — такие, как одежда, оружие, утварь, наравне с которыми

предлагался раздел «языки». Несмотря на то, что выделенного отдела по собиранию материалов по языкам народов, населяющих империю, создано не было, идея значимости языка как важного фактора культуры народа была оценена высоко.

Об этом, в частности, говорит тот факт, что первым хранителем III подразделения созданного в 1902 г. Этнографического отдела Русского музея был востоковед, знаток арабского и персидского языков К.А. Иностранцев (1876–1941, рук. 1902–1908). Константин Александрович, будучи одним из основателей отдела, первоначально считал необходимым зафиксировать при регистрации лишь местное название предмета и его назначение. В период его работы в Этнографическом отделе сформировалась система регистрации предметов, которую можно проиллюстрировать описанием коллекций, привезенных князем Никодимом Исаевичем Аматуни из экспедиции в Южную Персию в 1905-1907 гг. В 1906 г. в Фарсе им были собраны 11 предметов, сгруппированных в тему «принадлежности для верховой езды» и 10 предметов «принадлежности для лошади караванного проводника». Важно отметить, что, согласно требованию музейной документации, при регистрации коллекции приводились обязательно не только названия отдельных предметов, например, *ногус* — медный колокол, который привешивался по сторонам вьючного стада, но и всего комплекса предметов, например, принадлежности для лошади караванного проводника были представлены и на персидском: *аснаб-э-ябу-фишанг.*

Несмотря на исключительные познания К.А. Иностранцева в культуре народов Востока, охватить весь обширный регион Кавказа, Средней Азии, Крыма и пограничных с ними зарубежных стран он не мог. Именно по этой причине с первых лет создания Этнографического отдела Русского музея его сотрудники, формировавшие коллекции, были разделены на две категории:

1. Штатные — хранитель, т.е. собиратель и исследователь традиционной культуры народов региона, который отправлялся за памятниками материальной культуры этих народов в научные экспедиции.

2. Внештатные — корреспондент, т.е. дипломат, военный, путешественник или выходец из того ли иного края империи, чаще всего — студент, учащийся университета, который возвращался на каникулах домой и, согласно программе музея, по его поручению и при его финансировании приобретал для него экспонаты. Эта категория сотрудников, которые имели статус внештатных, обязательно владела как минимум одним местным и, что очевидно, русским языком.

Так, например, студент-геолог, уроженец Тифлиса А.А. Флоренский сформировал ряд коллекций Этнографического отдела, побывав на каникулах в армянских городах Ардвин и Арануч. Поскольку мать А.А. Флоренского была армянкой, он не только владел армянским языком, но и, будучи с детства знаком со средой традиционной армянской культуры, привел в своих предварительных записях подробные сведения о степени распространенности того или иного предмета. Следует отметить, что существовала еще одна неформальная категория сотрудников-специалистов, лингвистов, знатоков культуры региона, которые занимались лишь регистрацией привезенных коллекций. Таковым сотрудником, например, являлся известный тюрколог Александр Николаевич Самойлович (1880–1938), зарегистрировавший в период 1904–1908 гг. большое число азиатских коллекций Этнографического отдела.

К 1908 г. концепция музея меняется. Вероятно, присутствие группы сотрудников-корреспондентов, знающих язык и быт своего «родного края», которые предоставляли музею подробные списки приобретенных вещей с указанием местного названия, способа ношения, бытования и места приобретения предмета, согласно требованию музея, в какой-то момент позволило поставить вопрос о необязательности

знания языков хранителями Этнографического отдела. Вопрос был решен в 1908 г. таким образом, что вместо К.А. Иностранцева хранителем III регионального отдела был назначен А.А. Миллер — вещевед-профессионал, не знавший ни одного языка народов, населявших регион. А.А. Миллер начинал свою карьеру как военнослужащий, а впоследствии, выйдя в отставку в чине штабс-капитана железнодорожных войск, получил историческое образование в Париже, где прослушал курс лекций в Высшей школе социальных наук у Ф.К. Волкова. Во Франции А.А. Миллер работал в Антропологической школе и в музеях под руководством археолога Габриэля де Мортилье. В 1907 г. он приступил к работе в Этнографическом отделе под руководством хранителя отдела К.А. Иностранцева. Как представитель палеоэтнографической школы Миллер сочетал в своей исследовательской и собирательской деятельности методы как археологии, так и этнографии, делая основной упор на исследование предмета, его технических параметров, а также на его значение в культурном контексте. В своих исследованиях ученый придерживался концепции, согласно которой в костюмах, утвари, жилище современных народов сохраняются архаичные черты, прослеживающиеся в археологических памятниках. Таким образом, с его точки зрения, данные археологических раскопок во многом дополняются этнографическими материалами, создавая общую историческую картину изучаемого региона.

Между тем прежняя практика фиксации музейных предметов не была изменена, в описании сохранялось местное название вещи, поскольку опыт использования музейных коллекций показывал важность с научной точки зрения не только самого предмета, но и его названия как атрибута, позволяющего выявить культурный контекст, а кроме того, значения зафиксированного слова с точки зрения лингвистики. По этой причине собранный во время экспедиционных поездок материал снабжался на месте научным аппаратом. По всей вероятности, в своих поездках в 1907 г. в Абхазию, а в 1909 г. в Ахалцих (армянские коллекции) А.А. Миллер поль-

зовался услугами местного переводчика. Хотя не очень ясно, записывал ли исследователь его слова на слух или переписывал записанное переводчиком.

В 1916 г., когда на общем собрании Императорской археологической комиссии и Русского музея было предложено совершить поездку в Ванскую область, встал вопрос о спектре тем, которые должны были быть охвачены во время экспедиции. Именно тогда, по совету Н.Я. Марра, А.А. Миллер в своей концепции предложил, кроме собственно этнографических, провести также и лингвистические исследования.

Для выполнения этой задачи в экспедиционную группу был принят Павел Никитич Макинцянов (Погос Мкртичевич Макинцян), рекомендованный академиком Н.Я. Марром. П.М. Макинцян, будучи выпускником гимназических классов Лазаревского института и историко-филологического факультета Московского университета, в совершенстве владея академическими армянским и русским языками, мог выполнять поставленные перед ним задачи по фиксации лингвистического материала.

Именно благодаря работе П.М. Макинцяна имеются подробные двуязычные топонимические списки в архиве экспедиции, а также названия предметов, которые были записаны в документах первой, оригинальной регистрации ванских коллекций. Регистрация же предметных коллекций не была проведена сразу по приезде, а те, кто фиксировал названия предметов во время экспедиции, не участвовали в чистовом варианте регистрации, которая проводилась почти через 20 лет после их смерти в 1930-х годах.

Со временем языковые компетенции полностью вышли за пределы требований к сотрудникам Этнографического музея, и музейщики, знающие язык народа, культуру которого они изучают, стали чрезвычайно редки. Такой исследовательницей, сочетавшей владение языком с глубокими познаниями в области предметных коллекций была Э.Г. Торчинская, вы-

пускница восточного факультета ЛГУ, в совершенстве владевшая азербайджанским языком.

История комплектования и презентации в имперском (поликультурном) музее предметов культуры народов империи и сопредельных ей стран ставит в исторической перспективе следующую проблему: важность комплекса компетенций сотрудника, включая языковую, учитывая, что зафиксированный им материал исчезал в силу объективных причин — модернизации. Вторая проблема состоит в способе презентации предмета иной культуры на экспозиции — с местным названием или без оного, как вопрос не столько этический, сколько просветительский, который дает посетителю еще один путь к познанию иной культуры.

Так или иначе, примечателен сам факт фиксации предметов вместе с их названиями с самого начала создания музея и формирования его коллекций. Элементы языка народа были выбраны в качестве принципиального признака его культуры, что особенно важно в музее, где представлено большое число несхожих между собой культур.

О происхождении русского слова «мышьяк»

Е.А. Давидович[1], Н.И. Сериков

Словом «мышьяк» (лат. *Arsenicum*; химический символ — As) обозначают хрупкий полуметалл зеленоватого цвета; в обиходной речи мышьяком называют не металл, а яд:

«Ты к ней на чай сходи и сыпь ей в чай мышьяк»

(Б. Ахмадулина).

Этимология этого слова обычно возводится к слову «мышь». В авторитетном «Этимологическом словаре русского языка» профессора М. Фасмера (1886–1962) объяснение значения слова «мышьяк» буквально такое: «производное от *мышь*, первоначально “мышиный яд”» [Фасмер 1986: s.v.]. В приведенном объяснении логика начисто отсутствует, так как мышьяк на протяжении веков в основном использовали как элемент для химических и алхимических опытов, упоминание же в греческой и арабской средневековых литературах о том, что им травили мышей, мне не встретилось. Более

[1] Положения настоящего исследования были обсуждены с моей дорогой наставницей Еленой Абрамовной Давидович (1922–2013) — тонким знатоком нумизматики и монетного дела средневековой Средней Азии, человеком безупречной порядочности. Е.А. как-то поинтересовалась моим мнением насчет происхождения слова «мышьяк», тем самым обозначив проблему; в дальнейшем она с неослабевающим интересом следила за ходом исследования, задавая весьма уместные вопросы и внося поправки. Поэтому я считаю, что Е.А. является полноправным соавтором этой работы, что по мере возможностей и отражаю, поставив ее имя на приличествующее ему первое место. Хочу также отметить, что никто из авторов не является специалистом-химиком, все объяснения и формулы взяты из научной литературы, а все ошибки и неточности прошу относить на мой счет. — *Н.С.*

того, на «мышь» никак не указывает и греческое название этого полуметалла — арсеник (ἀρσενικόν). Впрочем, греческое название мышьяка также не оригинально: ἀρσενικόν — производное от арабизированного перс. الزرنيخ *аз-зарнӣχ* [Frisk 1954: s.v.]. От этого же персидского слова, но в его исходной форме (без арабского артикля) произошло и греческое название аурипигмента — σανδράχη[2]; по-видимому, к нему же восходит и русское слово «серник», т.е. серная спичка. Слово *зарнӣχ* употребляли не только арабы, персы и другие народы, использовавшие арабское письмо, но и, например, армяне или грузины, которые пользовались своими алфавитами, но, тем не менее, на протяжении веков входили в тесное взаимодействие с мусульманской культурой.

Как химический элемент мышьяк был известен в древности и Средневековье, о чем имеется обстоятельная статья [Berthelot 1899a], написанная французским химиком и историком науки М. Бертело (1827–1907). Изданная в конце позапрошлого века, она не утеряла своего значения и поныне. Одним из положений этой статьи является указание (со ссылкой на Олимпиодора младшего[3]) на то, что в древности и Средневековье «мышьяком» обычно называли не полуметалл, но «вид серы». Это означает, что в средневековых греческих алхимических сочинениях речь идет не о чистом мышьяке, но о его сульфидах — аурипигменте (As_2S_3) и реальгаре (As_2S_2). Эти вещества выглядят как темно-желтые кристаллы, нерастворимые в воде. По-гречески их называли также χρυσήλεκτρον [Berthelot 1893: 9]. По свидетельствам средневековых арабских источников, аурипигмент использовали для такого деликатного дела, как изготовление фальшивой монеты. Похоже, это занятие на средневековом Востоке было достаточно распространено: известно, в

[2] С указанием на этот факт в научной литературе мне встречаться не приходилось.

[3] Византийский философ-неоплатоник и алхимик VI в. Р.Х.

частности, что Йӯҳаннā б. Māсавайх[4] посоветовал своему ученику Ҳунайну ибн Исҳāқу[5] зарабатывать себе на жизнь, торгуя поддельными деньгами. Очевидно, желая отделаться от не в меру любознательного и к тому же неродовитого чужака-студента[6], Йӯҳаннā с издевкой предложил ему перестать учиться на врача, а вместо этого занять в Ҳӣре у «родичей-менял» пятьдесят дирхемов. Занятые деньги он предлагал потратить так: купить «маленьких корзинок за дирхем, аурипигмента на три дирхема, а на остальные — кӯфийских и қāдисийских[7] фельсов». «Обсыпь фельсы аурипигментом, — ухмыляясь, продолжал далее учитель, — сядь у дороги и давай, кричи, зазывай покупателей: “А вот кому наилучшие монеты, чтобы давать ими милостыню и использовать для прочих богоугодных дел?!” Продавай “золотые” фельсы, и это принесет тебе прибыль бóльшую, нежели профессия врача!» [Ibn Abī Uṣaybiʿa 1882: 184.33, sqq].

По цвету и строению сульфиды мышьяка [Каримов 1957: л. 144а.7, пер. с. 76, прим. 29] были похожи на ртутный минерал — киноварь (HgS), которую с ними нередко путали. М. Бертело [Berthelot 1899b: 293] приводит интересное место из сочинения византийского философа и алхимика VII в. Р.Х. Стефана Александрийского, писавшего о двух «арсениках», которые он называл «мужской» (т.е. собственно ἀρσενικόν) и «гермафродитический», т.е. «женско-мужской» (ἀρσενόθηλυς), понимая под последним именно киноварь. Четкого разграничения между аурипигментом, реальгаром и киноварью греческая алхимическая терминология, очевидно, не знала,

---

[4] Лат. *Mesue*, врач персидского происхождения, ум. в 875 г. Р.Х.

[5] Крупнейший средневековый переводчик с греческого на арабский, основатель арабской переводческой школы, ум. в 873 г. Р.Х.

[6] Ҳунайн был родом из Ҳӣры, несуществующего ныне города в ʿИрāқе, жители которого традиционно занимались ростовщичеством. Йӯҳаннā б. Māсавайх, напротив, был потомственным врачом из Гундишапура.

[7] *ал-Қāдисӣйа* — провинция в центральном ʿИрāқе.

как не знала ее и арабская. Больше того, арабские «кодовые названия» (Decknamen)[8] этих веществ сходны или даже идентичны. Среди этих «кодовых названий» нетрудно выделить семантический ряд с идеей непостоянности или подвижности[9]. Эта особенность легко объяснима: с точки зрения средневековых алхимиков, например, Джа̄бира б. Ха̣ййа̄на[10] или Абӯ Бакра Муха̣ммада ар-Ра̄зӣ[11], ртуть (как компонент киновари) и аурипигмент относятся к так называемому «классу духов», т.е. веществ, улетучивающихся под действием огня [Каримов 1957: 60].

Здесь отметим, что воздействие огня на «арсениды» превращало их в окись мышьяка (As_2O_3), которая выглядела уже иначе. Полученное вещество — белый порошок [Siggel 1951: s.v. *Hg*, *As*; s.v. بحر, بيضاء] — и было тем самым сильнодействующим ядом, о котором столько написано в детективных романах, в частности, у заграничной писательницы Агаты Кристи. Помимо «кодовых названий», приведенных Зиггелем, в арабском языке окись мышьяка имела и иное название — شكّ, которое, в частности, упомянуто у ар-Ра̄зӣ [Каримов 1957: 91, прим. 282]. Нетрудно заметить, что شكّ легко возводится к арабскому корню **шкк*, вернее, к его второй породе — *ш.кк.к* со значением ‘сомневаться’. Образованная от второй породы корня **шкк* форма *муфа''ал*^{ун} — مشكّك соответствует русскому причастию страдательного залога. Она звучит как *мушаккак*^{ун} и переводится как «тот, по поводу которого есть сомнение». Это слово как нельзя лучше описывает всю противоречивость рассматриваемого химического элемента, который мог быть и лекарством, и ядом.

---

[8] Речь идет о «кодовых названиях», т.е. описательных синонимах, которыми алхимики пользовались для охраны профессиональных знаний [Siggel 1951: s.v. *Hg, As*].

[9] Ср.: الابق، ابو العناب، حجر الدخان، سحاب، السريع الحركة، عبد ابق، فرّار، ماء الابرار، ماء الانك، نطفة [Siggel 1951: v. s.v.].

[10] Мусульманский алхимик, род. ок. 722 г. Р.Х. в Ṭӯсе.

[11] Мусульманский ученый-энциклопедист, ум. в 925 г. Р.Х.

Сходная семантика (‘сомнение’ → ‘непостоянство’) для «кодового названия» *мушаккак*, с одной стороны, и «кодовых названий» для реальгара, аурипигмента и т.д. — с другой, наличие самой формы شكّ в арабской алхимической литературе и, главное, прямая связь с мышьяком (As) — вот основания, которые однозначно указывают на происхождение русского названия «мышьяк», в основе которого явно лежит арабское مشكّك *мушаккак* — «кодовое название» (Deckname) для белого ядовитого порошка. В русский язык это слово, вероятно, проникло через турецкий или персидский, но этот тезис еще ждет своего доказательства.

Список литературы

Каримов 1957 — *Каримов У.И.* Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент: изд-во АН УзССР, 1957.

Фасмер 1986 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / 2-е изд. / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1986. Т. 3.

Berthelot 1893 — *Berthelot M.* Histoire des sciences: la chimie au moyen âge. Paris: Imprimérie nationale, 1893. Vol. 3.

Berthelot 1899a — *Berthelot M.* L’arsenic métallique connu par les Anciens // Introduction à l’étude de la chimie des anciens et du moyen age / Georges Steinheil (éd.). Paris, 1899. P. 281–283.

Berthelot 1899b — *Berthelot M.* Sur Stephanus et sur les compilations du Chrétien et de l’Anonyme // Ibid. P. 287–301. = *См. также*: <http://herve.delboy.perso.sfr.fr/idee_alchimique_7.html>.

Frisk 1954 — *Frisk Hjalmar.* Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Winter, 1954. Bd. I.

Ibn Abī Uṣaybiʿa 1882 — *Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Abī Uṣaybiʿa*. ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ / Ed. A. Müller. Cairo–Königsberg i. Pr.: al-Maṭbaʿat al-Wahbīyah, 1299/1882. Vol. I.

Siggel 1951 — *Siggel A.* Decknamen in der Arabischen alchemistischen Literatur. Berlin: Akademie Verlag, 1951.

Электронные ресурсы

<http://herve.delboy.perso.sfr.fr/idee_alchimique_7.html>.

Арабские персоналии в мусульманской историографии Джохора XVIII–XIX вв.: два интересных уточнения

Т.А. Денисова

Малайская мусульманская историография XVIII–XIX вв. — ценный источник по истории не только собственного региона, но и мусульманского мира в целом. Малайские исторические произведения, написанные в арабской графике *джави*, следуют общим канонам мусульманской анналистики и содержат богатый и разнообразный фактологический материал: о происхождении правящих династий, об истории прославленных царств и городов, о золотых временах царствования праведных правителей, о подвигах отважных героев и о мудрости мусульманских наставников и ученых. Анализ текстов малайских мусульманских хроник показывает, что их авторы творили не в отрыве от общей мусульманской цивилизации, а хорошо знали труды своих современников из других стран мусульманского мира, а также наследие великих интеллектуалов и философов прошлого — ал-Газали, Ибн ʻАраби, ал-Джунейда, ал-Масʻуди и пр.

Джохорские исторические произведения XVIII–XIX вв., в том числе хроника *Тухфат ан-Нафис*, заслуженно считаются вершиной развития малайской мусульманской историографии. *Тухфат ан-Нафис* «Драгоценный дар» — две одноименные[1] хроники, представляющие бугийское направление джохорской историографии[2]. В них изложена история малай-

[1] Подробно о самостоятельности двух хроник под одним названием *Тухфат ан-Нафис* см.: [Денисова 1995: 75–94].

[2] В джохорской историографии принято выделять три основных направления (малайское, бугийское, минангкабау), принципи-

ского государства Джохор XVI–XIX вв. Однако повествование начинается с еще более раннего периода: с мифологизированного сообщения об основании Сингапура, которое приблизительно датируется 1299 г.

Обе хроники («краткая» и «длинная») созданы примерно в одно и то же время — около 1865 г. Краткая хроника написана Раджей Ахмадом (1779–1879), а длинная — его сыном Раджей Али Хаджи (1809–1872). В настоящее время известны пять списков длинной и один список краткой хроники.

«Драгоценный дар» представляет бугийскую историческую традицию Джохора. Помимо изложения собственно местной истории, в хронике содержатся ценные сведения о контактах джохорских правителей с внешним миром, прежде всего с Аравией, Ираном, Турцией и другими центрами мусульманской цивилизации.

Информацию о Ближнем Востоке можно разделить на две основные группы, согласно их тематике и фактологии: первая группа — сообщения о выходцах из так называемых наветренных стан в малайском мире; вторая группа — сообщения о малайцах, предпринявших путешествие в Аравию и/или Ближний Восток.

Текстологический анализ хроники позволяет определить наиболее часто встречающиеся сюжеты, а также выявить особенности в фактологическом наборе информации. К числу важнейших сюжетов относятся, в частности:

- сведения о сейидах и улемах;
- сведения о капитанах кораблей и мореплавании;
- сведения о торговцах и торговле;

ально различающиеся интерпретацией исторических событий в Джохоре и набором изобразительных средств. Подробно о бугийских исторических сочинениях см.: [Andaya 1975: 8–15; Noorduyn 1965: 137–155; Noorduyn 1961] О новациях, которые нашли свое отражение в сочинении Раджи Али Хаджи см.[Денисова 1998: 8–9; Денисова 2003].

– сведения о ближневосточных мусульманских трактатах и богословских дискуссиях;
– описания хаджжа.

В сообщениях *первой группы* преобладают сведения о выходцах из Аравии: чаще всего упоминаются сейиды и улемы арабского происхождения, следом идут сообщения об арабских мореплавателях и торговцах. Практически все пассажи *второй группы* описывают паломничества малайских и бугийских правителей, посещение ими Мекки, Медины и других священных мест во время хаджжа.

В *Тухфат ан-Нафис* есть и квазиисторические сюжеты, и вполне достоверные свидетельства. К числу мифологических относится, например, повествование о происхождении бугийских вице-правителей Джохора от пророка Сулеймана и царицы Савской Балкис[3]. Именно так автор хроники объясняет большое количество сейидов в Малайе: «*И поскольку нет ничего, что неоспоримо доказывало бы, что потомки пророка Сулеймана не могли достичь [страны] бугов, то этот [рассказ] достаточно правдоподобно объясняет, каким образом и почему такое множество господ арабских сейидов появилось в наших подветренных странах. И рассеялись они по разным государствам, и оставили здесь своих потомков. И если правдоподобно то, что потомки Пророка Аллаха, да благословит его Аллах, достигли подветренных стран, и если они действительно оставили многочисленное потомство в подветренных странах, то таким же образом потомки пророка Сулеймана, мир ему, могли попасть на землю бугов».*

Текстологический анализ хроники доказывает, что в XVIII–XIX вв. представители арабских сейидских семей занимали в Джохоре высокое положение, занимались политической и коммерческой деятельностью, выступали в качестве военных советников и официальных посланников малайских государей. Но, наряду с этим, «сейидская община» сохраняла

[3] Об этом см. [Денисова 2000: 12–28].

некоторую автономность. Сейиды сохраняли связи с исторической родиной. Судебные тяжбы между представителями сейидских семей разрешались внутри общины — в сейидских судах. Браки также в основном заключались внутри этой общины: они, как говорит хронист, «*связывались родственными узами и заключали [браки] только внутри [своего клана], чтобы [сохранить] власть*». Исключение составляли браки с представителями правящих малайских династий и влиятельного клана бугийских вице-правителей.

Сейиды имели влияние не только на своих единоверцев — мусульман. С ними вынуждены были считаться и представители колониальных властей. В *Тухфат ан-Нафис* встречаются сообщения о том, что европейские чиновники из Батавии, Сингапура и Малакки, признавая факт влиятельности арабских сейидов при дворе джохорского султана, также прибегали к посредничеству сейидов и шейхов при переговорах с малайцами.

Важнейшим аспектом деятельности ближневосточных мусульман было религиозное наставничество, обучение представителей знатных малайских семейств мусульманской философии, фикху, суфизму и другим аспектам исламского богословия. Например, в качестве наставника бугийского вице-правителя Раджи Али, который стремился «познать науку благочестия», назван некий **Шейх Абд ал-Гафур:** «*Он [принадлежал] к тарикату “халватийа”, то есть “саманийа”. Вместе с Шейхом Абд ал-Гафуром Раджа Али стремился к благочестию “ибадат”».*

Шейх Абд ар-Рахман Мисри жил в Батавии**,** обучал философии и астрономии Раджу Ахмада ибн Раджу Хаджи — автора краткой хроники *Тухфат ан-Нафис* и отца Раджи Али Хаджи.

Раджа Али и сам под руководством арабских улемов изучал грамматику и синтаксис арабского языка, а также богословие, фикх, суфизм и пр. Он пишет: *«Что касается науки об истоках веры, то [это было] произведение “Умм ал-барахин” с комментариями и “Джавхарат ат-тавхид” с некоторыми*

комментариями. Что касается грамматики, то [это было] "Зинджани" и по синтаксису — "'Авамил" и "Аджуррумиййах" с некоторыми комментариями. Что касается суфизма, то [это были] "Бидайат ал-хидайат» и "Минхадж ал-'абидин" — произведения Худжжат ул-ислама ал-Газали и других. Потом опять вернулись к чтению синтаксиса ["Нахв"], то есть "Алфийат назм ибн ал-Малик". [Эту книгу] не закончили, а [изучили] примерно чуть больше [или] чуть меньше одной-двух глав. На всё это потребовалось времени не больше года».

Улемы, шейхи и факихи пользовались уважением и влиянием при малайском дворе: «Вице-правитель Раджа Джафар имел хороший характер и испытывал любовь к своим родственникам и товарищам, а также к господам сейидам из Аравии и господам сейидам местного происхождения».

Автор хроники, стремясь представить своего государя праведным и справедливым правителем, подробно описывает, с каким почтением тот относился к наставникам и чтецам Корана из наветренных стран: *«И он любил науки. И он старательно обучался наукам и читал книги на малайском языке, такие как "Усул ад-Дин" и "Мир'ат ат-Туллаб" величайшего учителя и ученого того времени, то есть Хаджи ал-Ваххаба. Он любил слушать господ сейидов и [их] рассказы о [жизни] прежних правителей из наветренных стран. И он любил, когда хорошо декламировали Коран. Если на Риау прибывал из Аравии чтец [Корана], сведущий в декламации, он удерживал его при себе два-три месяца. Вместе с ним он декламировал [Коран] и приказывал, чтобы его дети и его служащие [тоже] принимали участие в декламации. Когда [совместные чтения] заканчивались, он давал чтецу сотни ринггитов*[4]».

По мнению Моше Йегара (Hebrew University, Jerusalem), «арабы внесли весомый вклад в формирование мусульманской цивилизации в Малайском мире, религиозные представления, морально-этические установки, язык, политиче-

[4] *Ринггит* — серебряная монета достоинством 2,5 рупии.

ские институты; обычаи и законодательство малайцев до сих пор несут на себе отпечаток этого влияния» [Yegar 1979: 11].

О количестве арабских сейидов, улемов и шейхов в столице Джохора — Риау — говорит, например, следующее сообщение: «И множество господ сейидов прибыли из земли Аравии …, так что вакуфные дома, мечети и все молельни (*сурау)* вельмож и богатых людей были переполнены. Вечером в пятницу [в них] собирались люди, чтобы послушать рассказы о рождении Пророка "*Мавлуд ан-Наби*". По окончании "*Мавлуд ан-Наби*" раздавали милостыню. Кто-то получал "*джактун*"[5], кто-то получал ринггиты, кто-то получал рупии и другие [монеты]. Во время пятничного вечера [устраивалось] несколько представлений, таких, как *джогет*[6] и *ваянг*».

Материалы *второй группы* представлены в *Тухфат ан-Нафис* объемными повествованиями о паломничестве малайских мусульман в Мекку. Хронист подробно описывает все этапы путешествия. Текстологический анализ позволил выявить формуляр этих сообщений: принятие решения о хаджже, согласование поездки с родственниками и/или религиозными наставниками, поиски необходимых средств — продовольствия и денег, (часто спонсорами таких поездок выступают родственники и правители вассальных княжеств), найм корабля, описание корабля, перечень участников путешествия, прибытие в Джидду, совершение обрядов хаджжа в Мекке, описание жизни в Мекке (встречи и прочие события) посещение Медины и других святых мест, пожертвования и вакфы, описание обратного пути, прибытие на родину, встречи с родственниками и подданными, перечень подарков.

---

[5] *Джактун* (тожд. *джакат*) — название мелкой местной монеты, которую обычно подавали в виде милостыни во время мусульманских праздников.

[6] *Джогет* — зажигательный танец, исполняемый танцовщицей или переодетым в женский костюм танцовщиком. Партнеры вызываются поочередно из числа зрителей. Танец исполняется под аккомпанемент бамбуковых колотушек.

Наиболее полным является повествование из длинной хроники *Тухфат ан-Нафис* о хаджже, который совершил в 1828 г. известный малайский улем Раджа Ахмад ибн Раджа Хаджи.

(1) принятие решения о хаджже: *Вот рассказ о брате вице-правителя, то есть о Радже Ахмаде. И когда он больной вернулся из Батавии, то дал обет, что если он излечится от болезни, то долг его [перед Богом] возрастет, и он обязуется совершить хаджж.*

(2) согласование: *И когда он излечился от болезни и вернулся к прежнему образу жизни, то он попросил у господина старшего брата правителя и госпожи старшей сестры Энгку Путери позволения отправиться в паломничество.*

(3) поиски средств: *И ответила госпожа старшая сестра Энгку Путери: «Лучше сначала отправиться на поиски средств. Плыви к земле Явы». … Раджа Ахмад ответил: «Хорошо». И Энгку Путери дала ему деньги, а вице-правитель дал ему корабль. … И в дорогу он запасся деньгами, которыми снабдила его госпожа старшая сестра Энгку Путери — десять тысяч ринггитов. А [общее] количество денег, [которое он взял с собой] вместе с его собственными деньгами было равно примерно четырнадцати тысячам ринггитов. Таков был весь их капитал, который они взяли в дорогу. … Потом правитель Кедаха приказал доставить [Радже Ахмаду] продовольствие: рис — сто гантангов*[7] *и одного буйвола. Потом он встретился с Раджей Ахмадом. И Раджа Ахмад подарил ему кинжал «секин»*[8]*. Потом правитель Кедаха тоже подарил Радже Ахмаду часы, стоимость которых была около 100 ринггитов, то есть это были старинные и дорогие часы.*

(4) наём корабля: *И когда он прибыл на Риау, он собрался в дорогу и затем поплыл в Сингапур, чтобы найти там наемный корабль, отправляющийся в государство арабов <…>. В то время один арабский корабль вышел в море, но Раджа*

---

[7] *Гантанг* — мера объема сыпучих веществ, равная примерно 3,12 л.

[8] От араб. *сиккин* — небольшой кинжал арабского производства.

Ахмад не стал [отправляться] в путь на этом корабле. … И тогда, вскоре после этого, Раджа Ахмад поплыл в Джидду, наняв турецкий корабль под названием «фелука». А капитана его звали Хусейн.

(5) описание корабля: *В каютах корабля, нанятого Раджей Ахмадом, было место примерно на двенадцать человек. В каютах можно было подвесить люльки. И было достаточно уборных при кормовой надстройке "кимбул".*

(6) перечень участников путешествия: *Что касается людей Раджи Ахмада, которых он взял вместе с собой в паломничество, то [это были] первый — Хатиб Абд ар-Рахман, чиновник государства Риау, второй — Белал Абдаллах — чиновник государства Риау, [посланный] со стороны Идриса, третий — Хаджи Абд ал-Джамал, сын улема из Риау, т.е. Хаджи Абд ал-Вахаба. … И вместе с ним были его сын Раджа Али*[9]*, и сын его брата по имени Раджа Мухаммад — сын правителя, и его зять, то есть Сейид Абдаллах Энгку Ангах, сын Энгку Сеида Мухаммада Зейна ал-Кудси и многие другие …*

(7) прибытие в Джидду: *И тогда, некоторое время [проведя] в море, они достигли Джидды, то есть в восемнадцатый день месяца ша'бан в 1243 год хиджры. И Раджа Ахмад сошел на берег. И пришли все шейхи, [чтобы] торжественно встретить прибывшего Раджу Ахмада, потому что они уже знали, что Раджа Ахмад хотел совершить хаджж в этом году. Из тех, кто пришел его встречать, были Шейх Исмаил и Шейх Ахмад Мушафи и посланец Шейха Дауда. И каждый хотел отвести Раджу Ахмада в свой дом. И в это время Раджа Ахмад предпочел дом Шейха Ахмада Мушафи из-за того, что в числе его приверженцев было сорок человек — бугов по происхождению.*

(8) совершение обрядов хаджжа в Мекке: *И взошел Раджа Ахмад в Мекку Благородную, ведомый Шейхом Ахмадом. И облачился он в ихрам. И когда они достигли Мекки Благородной, он [семь раз] обошел Каабу, читая молитвы. А закончив обхождение [Каабы], он восславил Аллаха Всевышнего, произнеся:*

---

[9] Имеется в виду Раджа Али Хаджи — автор длинной хроники *Тухфат ан-Нафис.*

«Нет бога, кроме Аллаха». «После этого, когда пришло время хаджжа, Раджа Ахмад совершил хаджж и малое паломничество, и стояние у горы Арафат. Вместе со всеми паломниками из [числа] мусульман, которые пришли сюда со всех концов света, он совершил обход вокруг Каабы и обряд бега «са'и». Потом [после] бросания камней в долине Мина он вошел в Мекку и восславил Аллаха Всевышнего. И получил он звание «хаджи».

(9) описание жизни в Мекке: *И поселился он в доме Шейха Ахмада Мушафи. И приходили к нему шейхи Мекки. Потом он направился к дому муфтия Шафийи. Покончив со встречами, он задержался в Мекке Благородной, ожидая [возможности] [отправиться] в Медину Светозарную, чтобы совершить паломничество [к могиле] Пророка Аллаха, да благословит его Аллах. Он ждал [окончания] рамазана. И в то время город Мекка Благородная был очень сильно встревожен тем, что Шариф Йахйа, правитель Мекки Благородной, убил одного Шарифа, своего родственника по имени Шариф Шимбар. И убил он его в мечети «Ал-Харам». И все родственники со стороны убитого подали жалобу наместнику Султана Махмуда Хана, правителя Стамбула. Имя этого баши — Ахмад Баши — сын брата Мухаммада Али Баши, правителя Египта. Именно он был представителем Султана Махмуда Хана и охранял эту святыню. И в это время поссорились Баши с Шарифом Йахйей. И [создалось] впечатление, будто они уже собираются сражаться. И всполошились все улемы и муфтии, и все вельможи в городе Мекке Благородной. И в это время этот Шариф покинул пределы Мекки. И затем он [направился] в Бадр, чтобы собрать армию из сотен тысяч бедуинов. И стало небезопасно людям путешествовать и приезжать в Медину.*

(10) посещение Медины и других священных мест: *И тогда, в то время Раджа Ахмад тоже встревожился, потому что хотел [посетить] Медину, а дорога туда была небезопасна. И когда закончился месяц рамазан, то Раджа Ахмад стал совещаться со всеми шейхами в городе Мекке, чтобы найти путь, [по которому] можно было бы отправиться в Медину. И по воле Аллаха Всевышнего они нашли способ, [чтобы]*

можно было пройти в Медину, то есть вместе с несколькими караванами, [в составе которых было] примерно более двух тысяч участников. И Раджа Ахмад отправился в путь вместе с Шейхом Ахмадом Мушафи [и] со всеми, кто окружал его. И для этого путешествия все караваны приготовились и зарядили свои ружья и пистолеты. И там, где они боялись [нападения], они время от времени стреляли из ружей. Были также караваны, шедшие в удалении. Они сражались с бедуинами на протяжении [всего] пути. Некоторые подверглись разбою и разграблению. И пропутешествовав несколько дней, они достигли города Бадра. И караван остановился и разбил шатры у города Бадр. Что касается Шарифа Йахйи, то он в то время был в городе Бадр и держал совет с главами племен в Бадре, чтобы [отправиться] в Египет. И тогда, что касается Раджи Ахмада, когда наступило утро [следующего дня] — пятницы, то он вошел вместе с Шейхом Ахмадом в город Бадр, чтобы помолиться в мечети. И в мечети встретился он с Шарифом Йахйей. И затем он встретился также с Сейидом Мухаммадом Аттасом, [который] уже прибыл туда раньше и стал сподвижником Шарифа Йахйи. И он сообщил Шарифу Йахйе: «Есть один сын яванского раджи в государстве Риау, [он] из числа друзей отца». Он обеспечил безопасность Радже Ахмаду и всем караванам, которые были вместе с ним. И когда Раджа Ахмад вернулся в свой лагерь, он [Шариф Йахйа] послал некоторое количество воинов «аскеров» — бедуинов, чтобы охранять все шатры [лагеря] и жечь костры, пока не наступит день. А назавтра он послал их в дорогу и сказал: «Не беспокойтесь и не бойтесь этих бедуинов, которые грабят [на дорогах]». И Раджа Ахмад отправился в путь со всеми караванами в [полной] безопасности. И никто не испытывал страха вплоть до самого прибытия в город Медина. И затем [он] совершил паломничество к могиле Пророка Аллаха, да благословит его Аллах. Потом [он] совершил паломничество на кладбище Бакиа ко всем сахаба [сподвижникам Пророка]. Потом он совершил паломничество к горе Ухуд к могиле дяди Пророка Аллаха, да благословит его Аллах, то есть к могиле Сейидуны Хамзы, который погиб за веру у горы Ухуд. Потом он совершил

паломничество ко всем местам, которые посещаются во время паломничества мусульманами.

(11) пожертвования и вакфы: *Закончив паломничество, Раджа Ахмад купил сад и пожертвовал его в виде вакфа потомкам Шейха Самана. … И тогда, он провел в Медине примерно одиннадцать дней. И возвратился Раджа Ахмад в Мекку Благородную. И когда он достиг Мекки, он и там купил два вакуфных дома. Один он пожертвовал Шейху Исмаилу. Потом, в конце концов, он был передан муфтию Шафийа. Второй дом он передал в виде вакфа Шейху Мухаммаду Салеху, который в конце концов тоже передал его шафиитскому муфтию, согласно обету. Потом Раджа Ахмад купил в Мине старый дом с участком земли, чтобы устроить там вакуфный дом. Он передал его Шейху Ахмаду Мушафи, чтобы тот создал там вакуфный дом.*

(12) описание обратного пути: *И тогда, покончив со всеми этими делами, Раджа Ахмад собрался обратно в Малайю. И вплоть до Джидды его провожали все шейхи, [жившие] в городе Мекка. И затем он поднялся на турецкий бриг. Его капитаном был Сейид Мухаммад Али. Раджа Али нанял там каюту. Потом он поплыл в сторону Малайи. Так было.*

(13) прибытие на родину: *… Раджа Ахмад брат вице-правителя Раджи Джафара, отплыл из города Мекки Благородной. И вскоре после этого он достиг острова Пинанг. И когда он прибыл к нему, на борт корабля спустился один человек по имени Энчик Ломбок сын имама Селангора. Он предстал перед Раджей Ахмадом и сообщил ему: «Господин старший брат вице-правитель сражается с господином сыном правителем Селатом у Керимуна». Когда Раджа Ахмад услышал эту новость, он испугался. И сказал придворным хаджи, которые были вместе с ним: «Хорошо бы нам быстро найти корабль, который мог бы спешно [отправиться] в Сингапур. Мы хотим как можно скорее вернуться в Риау. [Однако] сейчас мы не станем сходить на берег, а только [пересядем с этого брига] на другой корабль, плывущий в Сингапур. И Хаджи Абд ал-Джалил и Сейид Абдаллах быстро наняли корабль для путешествия в Сингапур, который стоял [на якоре] в порту*

острова Пинанг. … И когда наступило утро, то корабли встали на якорь в море Пеньенгата со стороны города Рентинг. Тотчас же на борт корабля взошел Раджа Али, сын [вице-]правителя [и] пригласил господина отца спуститься на берег. И Раджа Ахмад со своими царственными детьми и друзьями [попутчиками], которые совершали хаджж, вступил на берег.

(14) встреча с родственниками: *Затем они вошли в город, [где жила сестра Раджи Ахмада] Энгку Путери. И очень обрадовалась Энгку Путери тому, что прибыл господин младший брат и его царственные дети. Потом, [чтобы] встретиться с Раджей Ахмадом, пришли все дети правителей, которые были в Пеньенгате, и все вельможи, и все старейшины. После этого Раджа Ахмад встретился с господином старшим братом Энгку Сейидом Мухаммадом Зейном ал-Кудси, а Сейид Абдаллах встретился с господином отцом.*

(15) описание подарков: *Раджа Ахмад торжественно передал дары господину старшему брату вице-правителю: двух чернокожих рабов: одного нубийца, другого — эфиопа; один стамбульский ковер, два кольца с большими камнями — один — с зеленым изумрудом, другой — с красным гиацинтом «йакут», стамбульский карабин «теркул» — вороненый, инкрустированный золотом, и два-три рулона ткани для верхней одежды «баджу» из таких материй, как бембезар, … грамсут*[10] *и других. И были вручены также другие вещи из числа святынь и сувениров из Мекки Благородной — [например], вода из Священного источника Замзам, и зубочистки, и сухое верблюжье мясо. Всё это было тоже ему вручено. Потом все родственники и все вельможи и все старейшины, которые были на острове Пеньенгат, тоже по мере возможности получили подарки. И все они были рады, потому что получили благословение «баракат» [из] Мекки Благородной.*

---

[10] *Бембезар, грамсут* — тонкие ткани ручной работы из шелка и/или хлопка.

Из всего этого обширного, изобилующего подробностями рассказа, обратимся лишь к одному сообщению — **рассказу о посещении Раджей Али Хаджи и его отцом Медины и Бадра** (отрывок 10).

Согласно этому сообщению Раджа Ахмад (1778–1878) и Раджа Али Хаджи прибыли в Мекку в феврале 1828 г. (шаабан 1243). Проведя некоторое время в Мекке, они отправились в Медину вместе с одним из караванов, состоявшем примерно из 2 тысяч верблюдов и в сопровождении многих вооруженных людей. Ибо путь в Медину в то время был очень опасен из-за постоянных столкновений и нападений разбойников. Вскоре они достигли Бадра и разбили лагерь у ворот города. Именно тогда в Бадре Раджа Али Хаджи и Раджа Ахмад встретились с сыном человека по имени Сейид Мухаммад Аттас, который был в свите правителя Мекки Шарифа Йахйи, который в тот момент, согласно хронике, проводил военный совет в Бадре. Именно этот Сейид Аттас представил малайских пилигримов Шарифу Мекки как близких друзей своего отца и его самого, а также попросил помощи и защиты для них по пути в Медину. И Шариф Йахйа, который сам находился в очень тяжелом положении, то есть в состоянии войны, тем не менее, оказал им помощь и послал проводников и охранников, чтобы сопроводить их в Медину. Встреча произошла в соборной мечети во время пятничной молитвы.

Кто же был этот Сейид Аттас? И почему правитель Мекки принял близко к сердцу их просьбу о помощи?

Анализ текста, а также сведения из генеалогии Сейида Мухаммада Накиба ал-Аттаса — ныне здравствующего представителя этой сейидской семьи, позволяют уточнить имя этого сейида. Его полное имя *Сейид Мухаммад бин Абдуллах бин Мухаммад бин Мухсин бин Хусейн бин Шейх ал-Кутуб ал-Хабиб Умар бин Абд ал-Рахман ал-Аттас.*

Профессор ал-Аттас проверил написание этого фамильного имени и подтвердил, что речь идет о его прапрадедушке, который жил и умер в Мекке в XIX в. Точная дата его смерти

неизвестна. Согласно генеалогии семьи ал-Аттасов, Сейид Мухаммад имел сына Сейида Мухсина ал-Аттаса, который тоже жил в Мекке и скончался там же в 1863 г.

Известно также, что он был на службе у верховного правителя Мекки **Шарифа Йахйи бин Сурура** — племянника Шарифа Галиба бин Мусаеда (1788–1813). Согласно данным из «Энциклопедии ислама» (Brill's Encyclopedia of Islam, 1913–1936), Шариф Йахйа был возведен на должность великого шарифа Мекки египетским правителем Пашой Мухаммадом Али (1769–1849) и правил вплоть до 1827 г., когда, по сведениям той же энциклопедии, он был убит.

И вот тут возникает второй вопрос, на который дает ответ малайская хроника *Тухфат ан-Нафис*: насколько верна общепринятая дата смерти Шарифа Йахйи, указанная в столь авторитетном издании как бриллевская «Энциклопедия ислама»?

Согласно нашей хронике, Раджа Али Хаджи и Раджа Ахмад прибыли в Мекку 18 ша'бана 1243 г.х., то есть 4 марта **1828 г.** Следовательно, их встреча с Шарифом Йахйей никак не могла произойти раньше этой даты. А это значит, что в марте 1828 года Шариф Йахйа был еще жив.

Сведения из хроники *Тухфат ан-Нафис* в данном случае имеют первостепенное значение для установления даты смерти Шарифа Йахйи, ибо являются свидетельством очевидцев событий, принимавших участие в этой встрече. И это свидетельство зафиксировано в тексте хроники. В тексте также содержится ссылка на свидетеля события — Сейида Мухсина ал-Аттаса, который, как показывает анализ, был несомненно историческим лицом, который в момент встречи вполне мог находиться в указанном месте встречи — в соборной мечети Бадра. Он, как известно, был на службе у Шарифа Йахйи и, скорее всего, присутствовал на важнейшем военном совете, созванном его патроном.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать следующие выводы:

1. Упомянутый в хронике *сын Сейида Мухаммада Аттаса* — это Сейид Мухсин ал-Аттас. О нем мало что известно, но его имя вписано в историю малайского мусульманского интеллектуализма. Его сын Сейид Абдуллах ал-Аттас, более известный под именем Хабиб Абдуллах или Хабиб Керамат Богор, и поныне почитается в Индонезии как святой проповедник ислама (*вали Аллах*) и суфийский муршид. Он родился в 1858 г. в Хурейде (Хадрамаут), его первым религиозным наставником и учителем был его отец Мухсин. Он учился также у известного суфийского шейха Муаллима Омара бин Фараджа бин Саваха. Его перу принадлежит множество трудов по *усул ад-дин*, суфизму и философии. Всю свою жизнь он посвятил распространению ислама и исламского образования в малайском мире. Эту деятельность он считал продолжением миссии своих славных предков, мусульманских сейидов и проповедников ислама в регионе. Он умер в 1933 г. Его могила в Эмпанг Богоре (Западная Ява) и поныне является местом проведения специальных суфийских зикров и местом паломничества для последователей его суфийского тариката.

2. Упомянутый в хронике великий правитель Мекки Шариф Йахйа бин Сурур (Sharif Yahya bin Surour), был, очевидно, хорошо знаком с ал-Аттасом (отцом и сыном), ибо ссылка на них оказалась достаточным поводом для того, чтобы оказать требуемую помощь малайским паломникам. И в момент их встречи в Бадре он был еще жив.

3. Рассказ об этих событиях подтверждает, что семейство ал-Аттасов имело тесные связи как с правителями Мекки, так и с правящей элитой Джохора. Бабушка профессора Сейида Мухаммада Накиба ал-Аттаса — Рокайа Ханум, была женой Унгку Абдул Маджида, младшего брата султана Джохора Абу Бакара (ум. 1895 г.), а ее сестра Хадиджа стала женой самого султана.

4. Анализ хроники *Тухфат ан-Нафис* еще раз подтверждает выдающуюся роль хадрамаутских сейидов (в том числе семейства ал-Аттасов) в религиозной и интеллектуальной жизни малайцев.

Список литературы

Денисова 1995 — *Денисова Т.А.* «Тухфат ан-Нафис» — два сочинения под одним названием // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 4. М., 1995. С. 75–94.

Денисова 1998 — *Денисова Т.А.* Хроники «Тухфат ан-Нафис» как источник по истории Малайи XVII–XIX вв. / Автореф. канд. дисс. М., 1998. С. 8–9.

Денисова 2000 — *Денисова Т.А.* Ислам и малайский миф о происхождении правителей // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2000, №4. С. 12–28.

Денисова 2003 — *Денисова Т.А.* Джохорская историография (XVII–XIX вв.): традиции, задачи и авторские приемы их решения // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 6. М., 2003.

Andaya 1975 — *Andaya L.Y.* The Kingdom of Johor (1641–1728). Kuala Lumpur, 1975. P. 8–15.

Noorduyn 1961 — *Noorduyn J.* Some Aspects of Macassar-Buginese Historiography // Hall D.J.E. (ed.). Historians of South-East Asia. London, 1961.

Noorduyn 1965 — *Noorduyn J.* Origins of South Celebes Historical Writing // An introduction to Indonesian Historiography. Ithaca, 1965. P. 137–155.

Yegar 1979 — *Yegar M.* Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Policies and Implementation. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1979.

Синтаксическое и дискурсное переструктурирование в современном библейском переводе

А.С. Десницкий

В докладе предложен ряд примеров из опыта работы с переводами Библии на различные современные языки, в основном это проекты Института перевода Библии, которые я консультировал с 1999 г., и большая часть этих языков — тюркские. Тем не менее, эти примеры могут показаться значимыми и интересными и другим переводчикам древневосточных текстов на современные языки, включая русский.

Любой перевод обязательно подразумевает синтаксическое переструктурирование, это понятно любому первокурснику. Однако с дискурсными структурами текста не привыкли осознанно работать даже многие опытные переводчики.

Дискурсный анализ и его значение для переводчиков начал обсуждаться сравнительно недавно — по сути, широкое поле для дискуссии открыла в 1990 г. книга Базиля Хатима и Айана Мэйсона «Дискурс и переводчик» [Hatim, Mason 1990][1], через семь лет ее положения были развиты в следующей книге тех же авторов, ее название буквально звучит так: «Переводчик как участник коммуникации» [Hatim, Mason 1990]. Это название очень точно передает саму суть вопроса: перевод есть частный случай коммуникации, притом коммуникации межъязыковой, и главное в нем — не текст оригинала и не текст перевода, а сама личность переводчика, участника этой коммуникации. Заметим, что вторая книга вышла в тот же год, что и английское издание знаменитой книги

[1] См. также краткий, но достаточно критичный отзыв на эту книгу и на другие работы этого направления: [Pym 1992: 227–239].

К. Норд о переводе как целенаправленной активности [Nord 1997], и при всем различии подходов (лингвистическая конкретика в одном случае и теоретические обобщения — в другом) и конкретных положений подход у этих авторов близкий: они говорят про общение, осуществляемое при помощи переводных текстов.

Всякий переводчик знает, что вопрос о том, «как перевести это слово», не имеет смысла, пока спрашивающий не уточнил, в каком именно контексте употреблено это слово. Но при таком подходе бессмысленно спрашивать, «как перевести это словосочетание, фразу, абзац, текст», пока не установлен коммуникативный контекст, пока не ясно, что, собственно, кто и кому хочет в данном случае сообщить, к чему его побудить, какими чувствами поделиться и т.д.

Но как только переводчик переходит к этой области, его ждет сразу несколько серьезных проблем, с которыми он не сталкивался при работе с одними лишь словарями и грамматиками двух языков, на додискурсном уровне:

– Грамматике более двух тысяч лет, дискурсным исследованиям — менее ста, и это значит, что терминология еще не устоялась, многие понятия остаются спорными. Но дело не только в относительной молодости этого направления: в дискурсе всё куда более расплывчато и условно. Если граница между двумя падежами или временами, как правило, определяется четко и однозначно по одним формальным признакам, то употребление этих форм в потоке речи не описывается такими строгими правилами, а уж о том, сколько существует видов дискурса или речевых функций, и вовсе невозможно вынести однозначное суждение (в отличие от вопроса о количестве падежей или времен в данном языке).
– В грамматике каждый следующий уровень состоит из элементов предыдущего: слова складываются в словосочетания, словосочетания — в простые предложения, далее идут фразы. Но дискурс не состоит из фраз, абзацев

или текстов — дискурсным маркером может выступать союз, или особая глагольная форма, или повторение существительного, которое можно было бы заменить местоимением. Поэтому анализ дискурсной структуры, как правило, частичен и приблизителен: можно сделать полный морфологический разбор слова или синтаксический разбор фразы, но нельзя сделать полного дискурсного анализа текста: всегда что-то остается за рамками внимания.

– Дискурсная структура в огромной степени связана с культурой и даже субкультурой отдельных носителей языка, поэтому при достаточно большой дистанции между двумя аудиториями точное соответствие просто невозможно (иными словами, идеал динамического эквивалента принципиально недостижим).
– Дискурсная структура большинства языков, на которые осуществляется перевод, практически не изучена, и если переводчик захочет ее учитывать, ему придется сначала проводить серьезное научное исследование, на что далеко не у всех хватает способностей и желания.

Однако дискурсные исследования становятся всё более популярными среди библейских переводчиков, в особенности это касается сотрудников Summer Institute for Linguistics (SIL), причем многие публикации существуют только в электронном виде: это позволяет их постоянно дорабатывать и уточнять (что важно для динамично развивающейся молодой дисциплины) и открывает доступ через Интернет для переводчиков во всем мире.

Основные теоретические работы в этом направлении принадлежат Стефену Левинсону и публикуются на его странице в Интернете [www-01.sil.org/~levinsohns/][2]. В качестве примера практической работы (с очень серьезным

[2] См., в первую очередь, его материалы по дискурсу для переводчиков Библии: <www-01.sil.org/~levinsohns/discourse.htm>.

теоретическим основанием) можно привести труд Ричарда Хойле [Hoyle 2008], описывающий опыт работы с языком паркари (Пакистан).

Но даже эти работы далеки от полного перечня основных переводческих проблем, связанных с дискурсом, а здесь можно будет привести лишь некоторые из них. Это направление в теории и методологии библейского (да и не только библейского) перевода по-прежнему остается наименее разработанным и наиболее перспективным для исследователей.

Итак, синтаксическая структура в языке оригинала (ЯО) и в языке перевода (ЯП) совершенно необязательно должна совпадать; самый простой и частный случай несовпадения — разбиение длинного текста на более короткие фразы. Например, фраза из 1 Кор 8:6 («… у нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им») на крымско-татарский переведено четырьмя самостоятельными предложениями: « (1) У нас есть один Бог Отец. (2) Всё у Него, и мы для Него живем. (3) И один есть Господь Иисус Христос. (4) Всё через Его посредство было сотворено, и мы через Его посредство живем». Правда, если разбить сложный текст на такие краткие фразы, он может пониматься как «детский», искусственно упрощенный, поэтому в целом ряде случаев необходимо не просто упрощение, а переструктурирование.

При таком переструктурировании следует использовать все возможности ЯП: в нем могут быть простые и сложные предложения, а сложные могут выглядеть как сочинительные и подчинительные, союзные и бессоюзные и т.д. Повторять форму оригинала тут совершенно не обязательно.

Например, в черновиках перевода книги Бытия на комизырянский язык часто использовалось слово язык *сэк* ‘тогда, затем’. Но при редактировании было решено использовать целый ряд других союзов (прежде всего, *да* ‘и’) и особых выражений: *та вылӧ* ‘на что ответил’, *та вӧсна* ‘поэтому’, *та*

бӧрын ‘после того’, *сэсся* ‘потом’, *таысь* ‘от этого’, *да тадзи* ‘и таким образом’, *сэки* ‘в то время’, *сэки, кор* или *кор, сэки* ‘когда, тогда’. А в целом ряде случаев вообще не потребовалось никаких особых слов, когда порядок слов был заменен на более естественный для коми-зырянского языка.

Особенно много проблем возникает с придаточными, которые вводятся греческим союзом ἵνα ‘чтобы’. В греческом он может вводить придаточные с очень широким спектром значений, и примерно то же самое в русском. Но, к примеру, в тюркских языках аналогичные конструкции практически всегда означают прямую цель действия, названного в главном предложении.

Мф 13:15 при буквальном переводе понимается неверно: «И да не обратятся, чтобы Я исцелил их», как будто цель Бога в том и заключается, чтобы эти люди не обратились и чтобы их не пришлось исцелять. В алтайском выбран вариант бессоюзной связи: *Меге де баштанбайт, Мен олорды јазар эдими* «ко Мне не обращаются — Я бы их исцелил».

1 Кор 1:15 («Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил… дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя») на крымско-татарский переведено как следствие, и к тому же оформлено как отдельное предложение: *Шунынънен ич кимсенъиз меним адыма сувгъа батырылып чыкъкъаныны айтып оламазсыз* «поэтому никто не может сказать, что крестился в мое имя».

Придаточное 1 Кор 11:19 («дабы открылись между вами искусные») на крымско-татарский переведено самостоятельным предложением: *вакъыт оларны сынап косьтереджек* «время, испытав, покажет ваши мысли’»

Это были примеры скорее из области чисто синтаксического переструктурирования, а теперь мы перейдем к дискурсным чертам языка.

Одно из основных положений дискурсной лингвистики гласит, что разные тексты неодинаково устроены (чего никак не встретишь на грамматическом уровне). Поэтому для

выяснения структуры текста нужно прежде всего определить его принадлежность к определенному виду, роду, типу или жанру текстов. Да, но как это сделать? Какие вообще существуют разновидности текстов в данной традиции?

Можно принять за основу те названия, которые встречаются непосредственно в текстах. Но если посмотреть, какими словами называются разные псалмы в самой Псалтири, мы встретим там следующие названия, которые нам удобно счесть разными жанрами или поджанрами: *шиггайон* (שִׁגָּיוֹן 7:1), *михтам* (מִכְתָּם 15:1), *мизмор* (מִזְמוֹר 22:1), *шир* (שִׁיר 29:1), *маскиль* (מַשְׂכִּיל 31:1). Но жанры ли это? И чем один отличается от другого? А может быть, это синонимические названия одного и того же текста: псалом, гимн, песнь, сочинение? Как видно на примере 29:1, *шир* может одновременно называться *мизмор*.

В других книгах мы также встретим поэтические отрывки, которые называются в самом тексте словами *кина* (קִינָה 2 Цар 1:17), *масса* (מַשָּׂא, Авв 1:1), *неум* (נְאֻם 2 Цар 23:1) — считать ли их также отдельными жанрами? Единого ответа на эти вопросы нет.

А можно ли считать особым жанром *машаль*, т.е. поговорку или притчу (מָשָׁל, см.: 1 Цар 10:12, Пс 48:5, Притч 1:6, Ис 14:4, Иоил 2:17, Авв 2:6)? По этому списку мы видим, что так могли называть краткое изречение, часто насмешливое — значит ли это, что вся книга Притчей состоит именно из таких «машалей», раз именно это слово поставлено в заглавие книги? В таком случае где проходит граница между ними — считать ли два-три стиха на общую тему одним или несколькими «машалями»? Кстати, в русской словесности *поговорка* и *притча* — два совершенно разных жанра.

Даже деление на прозу и поэзию — вещь достаточно условная, если говорить о библейской традиции. В Библии безусловно есть прозаические и поэтические части, но граница между ними достаточно размыта; подробнее см.: [Десницкий 2007: 42–69].

Впрочем, в библейских текстах ясно видны определенные виды текста: например, в Ветхом Завете мы встречаем тексты законодательные и пророческие, лирические и «сапиентальные» (книги Премудрости), в Новом Завете есть евангельские повествования и есть послания, различия между ними очевидны — но не вполне очевидно, как они могут быть переданы на ЯП и в какой мере следует эти различия передавать. Более того, внутри прозаической книги может быть процитирован поэтический отрывок, а в послании может быть повествовательный фрагмент. Следовательно, жанровые определения, необходимые для литературного анализа, здесь не совсем подходят.

Современные дискурсные лингвисты выделяют четыре основных разновидности текстов:

- *Описание* (exposition) — не развертывается во времени, не указывает, что делать: например, рассказ о том, как выглядел храм.
- *Повествование* (narrative) — развертывается во времени, не указывает, что делать: рассказ о том, как храм был построен.
- *Увещевание* (hortatory) — не развертывается во времени, указывает, что делать: призыв к слушателям немедленно построить храм.
- *Указания* (procedural) — развертывается во времени, указывает, что делать: последовательное описание, как следует строить храм.

Переводчик, ориентированный на дискурсный подход, сначала постарается определить, к какой разновидности относится переводимый текст, а затем он попробует понять, как именно устроены тексты такого рода, написанные на ЯП. Правда, затем ему предстоит ответить на еще один сложный вопрос: а в какой мере он готов сохранять инаковость переводимого текста? Будет ли он стремиться к полной естественности перевода, а значит — к уничтожению культурной дистанции? И достижимо ли такое?

Общих ответов и в этом случае нет, а как выглядят частные ответы, мы будем рассматривать далее на более конкретных примерах.

Прежде чем анализировать текст, его надо разделить на составные элементы. В современных изданиях Библии на ЯО мы видим и абзацы, и знаки препинания, и номера стихов, и порой даже подзаголовки для отдельных отрывков — разумеется, в изначальных рукописях ничего этого не было, а в греческих не было к тому же и пробелов между словами. Можно последовать выбору издателей, можно самостоятельно проанализировать текст.

Например, в Ин 1:3–4 возможна разная постановка точки: «…без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь…», как в Синодальном переводе (далее — СП), или «… без Него ничто не начало быть. Что начало быть в Нем, было жизнью …»; см. греческий текст без знаков препинания: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν * ὃ γέγονεν * ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, причем знаки * отмечают варианты постановки точки. Разумеется, современное деление на стихи поддерживает первый вариант, но если от такого деления отвлечься, то и второй окажется не менее вероятным.

Деление текста на большие единицы (абзацы, отрывки) куда менее очевидно, и нумерация глав здесь может быть помехой не реже, чем помощью, тем более, что не всегда она и совпадает в разных традициях. Легко делить на части повествовательный текст, следуя логике сюжета: смена места или времени действия, начало другого эпизода или появление неизвестного персонажа указывают на начало нового отрывка. Намного сложнее поддаются делению поэтические тексты или риторические рассуждения. Здесь тоже могут быть формальные признаки, например, акростих, но даже присутствие единого акростиха не помешало разделить в еврейской Библии 9-й и 10-й псалмы (в *Септуагинте*, а следовательно, в славянской и русской традиции это единый 9-й псалом). Впрочем, там акростих нестандартный: не все

буквы присутствуют, не все отрывки одинаковой длины (целых шесть стихов на букву לְ).

В делении текста помогают так называемые *дискурсные маркеры*, т.е. слова, выражения и конструкции, которые употребляются не в своем основном значении, а для того, чтобы разметить дискурс, выделить в нем составные части или подчеркнуть те или иные элементы. В роли такого маркера выступает евр. וַיְהִי, букв. ‘и было’ в начале предложения, а также его буквальный перевод на греч. ἐγένετο (см. Лк 1:5,8). В той же роли может выступать и необычный порядок слов, например, в еврейском — подлежащее, которое идет прежде сказуемого.

Однако определить структуру текста оригинала — только половина задачи. Как передавать ее в переводе? Самое естественное средство в современных языках — разбивка на абзацы, но до сих пор можно видеть переводы, где она просто отсутствует: или каждая глава набрана как один сплошной абзац, или, напротив, с нового абзаца начинается каждый стих. В русском и других языках тоже существуют свои дискурсные маркеры, и самым очевидным решением для дискурсного лингвиста будет употребить те из них, которые исполняют функции, аналогичные маркерам оригинала.

Но тут возникает другой вопрос: насколько следует подражать формальным чертам оригинала в этом отношении? Использование нестандартных оборотов речи — хорошее средство остранения текста, и как мы видим на приведенном выше примере из Лк, им пользовались сами библейские авторы. Блистательный стилист Лука начал рассказ о рождестве Иоанна Крестителя нарочито «негреческим» стилем, как будто он цитировал Септуагинту, и это, безусловно, неслучайное решение. Будет ли в данном случае правомерно убрать такое его решение, отказаться от всяких семитизмов?

От них отказывается даже СП: «Во дни Ирода, царя Иудейского … Однажды, когда он …», ср. «Радостную Весть» (далее — РВ): «Во времена Ирода, царя Иудеи … И вот однажды, когда

Захария …». Оба перевода используют привычные для русского читателя дискурсные маркеры: *во дни*, *и вот*, *однажды*, — а буквальный перевод выглядел бы так: «Было во дни Ирода, царя Иудейского … Было же, когда он …» Парадоксальным образом, СП отказывается от этого семитского оборота там, где он действительно значим, и в то же время сохраняет его во многих местах, где он просто используется по умолчанию: «И было, когда пришел Аврам в Египет …» (Быт 12:14).

СП непоследователен во многих отношениях, но можно сказать, что с дискурсными маркерами последовательность вообще мало кому удается из переводчиков просто потому, что они, как правило, не обращают на нее особого внимания.

Синтаксическая структура предложения — формальное понятие, оно соотносится с мыслью, которую хочет выразить говорящий, не напрямую, и более того, мысль может быть выражена разными синтаксическими структурами. Во фразах «Соломон построил Храм» и «Храм был построен Соломоном» разные подлежащие, но одно и то же действующее лицо и один и тот же объект. Поэтому дискурсная лингвистика вводит новые понятия: так, в обоих фразах Соломон будет *агенсом* (действующим лицом), а Храм — *пациенсом* (объектом действия), такова их *семантическая роль* в каждом из этих предложений.

Зачем об этом знать переводчику? Всё дело в том, что при слишком буквальном подходе он может составлять предложения, где те же самые действующие лица будут представлены теми же самыми членами предложения, что и в оригинале, но это будет выглядеть неестественно или непонятно (в особенности если язык иначе устроен — это относится прежде всего к языкам с *эргативными* конструкциями, в которых агенс при переходных глаголах всегда обозначается особым падежом).

Это заметно даже в русских переводах. Например, в Евр 7:7 сказано: «Меньший благословляется бóльшим» (СП), «Только меньший может получать благословение от больше-

го» (РВ). Это буквальное отражение оригинала: τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται. Фраза ясна… но в чем ее логика? Автор говорит о благословении, которое Аврааму преподал Мелхиседек, и делает вывод: значит, Мелхиседек был больше (старше, важнее, значительнее) Авраама, иначе он сам бы попросил у него благословения.

Но ведь эту мысль можно свободно выразить, если отказаться от синтаксического копирования оригинала, например: «тот, кто дает благословение, больше того, кто его получает» (примерно так и в крымско-татарском: *хайыр дувасыны окъугъан адам яхшылыкъ тилевини къабул эткен адамдан буюктир*).

Что сделано в таком переводе? Читатель уже знает, ему напомнили, что Мелхиседек благословил Авраама. Вывод, который делается из этого факта — Авраам меньше Мелхиседека. Видимо, чтобы подчеркнуть этот вывод, автор и ставит на первое место в высказывании слово τὸ ἔλαττον ‘меньшее’. Однако в русском (да и во многих других текстах) оно выглядит скорее старой, известной информацией. Перевод РВ отчасти от этого уходит, добавляя слово *только*, но смысл всё равно ускользает. Для адекватного перевода фразу придется перестроить целиком.

Всё это может быть описано в терминах *темы* и *ремы*, *топика* и *фокуса*, но, как уже было сказано выше, терминология в дискурсной лингвистике неустойчива, да и сами эти понятия достаточно сложны: обсуждать их здесь полноценно не получится, поэтому мы ограничимся пока лишь избранными примерами.

Вот еще один, касающийся введения нового понятия в текст. Иуд 24–25 гласит: «Могущему же соблюсти вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости, Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки».

Греческий оригинал начинается так: Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι… По-видимому, сочетание артикля с частицей достаточно ясно сигнализирует читателю, что здесь появляется некое новое понятие и она противопоставляется тому, о котором шла речь только что. Но русский перевод не создает такого впечатления: причастие *могущий* отстоит от слова *Бог*, к которому относится, слишком далеко и фраза получается тяжелой и невнятной.

Несколько лучше выглядит перевод РВ: «Тому, кто способен уберечь вас от падения и поставить незапятнанными и ликующими перед лицом Своей Славы, единому Богу, спасшему нас через Иисуса Христа, Господа нашего, да будет слава, величие, могущество и власть и до начала веков, и теперь, и вовеки!» Местоимение *тот* подсказывает, что речь пойдет о другом понятии, более того, о другой личности — но всё же противопоставление и новизна не так ярко выражены, как в оригинале. Можно было бы сказать: «Но есть Тот, кто может … Премудрый Бог … и Ему слава и величие …». Нидерландский перевод *Nieuwe Bijbelvertaling* идет еще дальше и упоминает Бога на самом первом месте в этой фразе: *De enige God, die de macht heeft … hem behoort de luister, de majesteit*… «Единый Бог, который обладает силой … Ему принадлежит слава, величие …».

Новозаветные послания, пожалуй, дают больше всего подобных примеров. Так, 1 Петра 1:23 в СП гласит: «Возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живаго и пребывающего вовек». При переводе на алтайский, чтобы верно расставить акценты, фраза была переструктурирована, чтобы логическое ударение падало на самое главное слово: «Семя, которое вам дало жизнь, оно вечное, это семя является Божьим живым и неисчезающим словом».

Но можно увидеть подобное и в повествовательном тексте, особенно если там приведено много разных деталей. Деян 4:36–37 в СП: «Так Иосия, прозванный от Апостолов Варнавою, что значит — сын утешения, левит, родом Кипря-

нин, у которого была своя земля, продав ее, принес деньги и положил к ногам Апостолов». Всё здесь путается, потому что сведения даны не в том порядке, в котором свойственно ожидать в русском языке. РВ дает удачно переструктурированный текст: «Был, к примеру, один левит родом с Кипра, по имени Иосиф; апостолы прозвали его Варнавой, что переводится как ‘утешающий’. У него было поле, он продал его, а деньги принес и вручил апостолам».

Еще одно важнейшее понятие дискурсной лингвистики — *референция*, т.е. соотнесение речи с явлениями окружающего (или воображаемого) мира. Значительная часть переводческих трудностей с референцией относится к лексическим проблемам, но немалая часть касается и дискурсных черт. Например, именно дискурсный анализ помогает понять, какова хронологическая и логическая последовательность действий.

Так, в Деян 12:23 сказано: «Но вдруг Ангел Господень поразил его … и он, быв изъеден червями, умер» (СП). Из этого перевода читатель может понять, что смерть Ирода наступила мгновенно, хотя на самом деле имеется в виду начало мучительной болезни («изъеден червями»), от которой он и умер через некоторое время. РВ, как и многие другие переводы, смягчает этот эффект, разделяя два предложения точкой и повторяя имя собственное *Ирод*: «И тут же поразил его ангел Господень ... Ирод умер, изъеденный червями».

Нередко ключевую роль здесь играет употребление тех или иных глагольных форм: например, характерная для тюркских языков цепочка деепричастий при одной личной форме может указывать, что все эти действия произошли одновременно или непосредственно одно за другим. Ту же роль может играть повтор последней части предыдущего предложения, так называемый tail–head linkage, характерный для некоторых языков: «… ангел его поразил. Пораженный, он умер …».

Говоря о референции, стоит отметить и употребление *кванторов* — слов или выражений, указывающих, какое именно количество тех или иных явлений окружающего мира говорящий имеет в виду.

В Мк 12:18 мы читаем: «Пришли к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения» (СП, почти то же самое в РВ). Можно понять этот текст двояко: все саддукеи считают, что нет воскресения, и некоторые из них пришли к Иисусу (так оно и было), или же некоторые из саддукеев считают, что нет воскресения, и к Иисусу пришли именно такие необычные саддукеи (неверное понимание). Есть в этом стихе и еще одна переводческая проблема: а что значит «нет воскресения»? Если понять это выражение как «мертвые никогда не воскресают самопроизвольно», то такой точки зрения придерживались далеко не только саддукеи, но, в общем-то, все разумные люди. Для читателей новозаветных времен всё было понятно: саддукеи, в отличие от фарисеев, считали, что мертвые умирают навсегда и более уже не воскреснут, а фарисеи ждали загробной жизни. Переводчику придется сделать выбор: «все саддукеи / особая разновидность саддукеев».

Что за замечание употребляет здесь Марк? По сути, это *фоновая информация*, напоминание читателю, каких именно взглядов придерживаются фарисеи. Так можно оформить ее и в переводе, в соответствии с нормами ЯП. В переводе под ред. М.П. Кулакова это выражено яснее: «Также и саддукеи, которые утверждают, что нет никакого воскресения мертвых…» — слово *также* вводит противопоставление с фарисеями, о которых только что шла речь. Но всё же можно выразить это еще яснее, оформив это замечание, как принято оформлять по-русски фоновую информацию, а заодно и уточнив насчет воскресения: «Пришли к Нему и саддукеи (ведь они считают, что мертвые никогда не воскреснут)…» Это не единственный вариант: например, башкирский перевод оформляет это замечание как отдельное предложение: *Ғайса янына садду-*

кейҙар килде. Улар үленән терелеүҙе инҡар итә ине, «К Иисусу саддукеи пришли. Они воскресения мертвых не признают». Сходно поступает и нидерландский *Nieuwe Bijbelvertaling*: *Er kwamen enkele Sadduceeën naar hem toe; volgens de Sadduceeën is er geen opstanding uit de dood*, «Пришли к нему некоторые саддукеи; согласно саддукеям, не существует воскресения из мертвых».

Иногда возникает и такая нежелательная ситуация, когда у читателя, не добравшегося до конца фразы, возникает ложное представление о ее общем смысле. Разумеется, если он дочитает, то всё поймет… но как часто в современном мире люди «схватывают с полуслова» и не стремятся проверить, насколько верно схватили! От таких паразитических смыслов нужно избавляться. Например, в Рим 13:1 сказано в СП: «Нет власти не от Бога», и как только не понимают этих слов! Многократно доводилось слышать, как цитируется и церковнославянский текст: «Нѣсть бо власть аще не отъ Бога», и трактуется это выражение в том смысле, что власть, не поставленная непосредственно Богом, и властью-то не является, а потому не заслуживает никакого уважения и подчинения со стороны верующих.

Чтобы избавиться от этой двусмысленности, РВ, как и многие другие переводы, излагает ту же мысль утвердительно: «Всякая власть от Бога». В скобках можно заметить, что от Бога, с точки зрения Библии, приходит не только благое: например, разрушение Иерусалима и Храма было совершено вавилонянами, но по воле Божьей в наказание за грехи израильтян, и точно так же верующий может относиться к властям, о которых он знает, что творят они самое настоящее зло.

Синтаксическое и дискурсное переструктурирование текста, как и прежде, остается важнейшей частью переводческой задачи, в особенности при переводе древневосточных текстов, структура которых так существенно отличается от современных. Но лишь в последние десятилетия эта задача

стала предметом не только практической заботы переводчиков, но и теоретического анализа специалистов по переводоведению. Данный доклад — небольшой шаг в развитии этого направления науки.

Список литературы

Десницкий 2007 — *Десницкий А.С.* Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт, 2007.

Hatim, Mason 1990 — *Hatim B., Mason I.* Discourse and the Translator. London: Longman, 1990.

Hatim, Mason 1997 — *Hatim B., Mason I.* The Translator as Communicator. London: Routledge, 1997.

Hoyle 2008 — *Hoyle R.A.* Scenarios, Discourse and Translation. The Scenario Theory of Cognitive Linguistics, Its Relevance for Analysing New Testament Greek and Modern Parkari Texts, and Its Implications for Translation Theory // *SIL e-books*, 2008.

Nord 1997 — *Nord Christiane*. Translation as a Purposeful Activity. Manchester: St. Jerome, 1997.

Pym 1992 — *Pym A.* Limits and Frustrations of Discourse Analysis in Translation Theory // *Revista de Filología de La Universidad de La Laguna* 11, 1992.

Список сокращений

1 Кор — 1-е послание апостола Павла к коринфянам.

1 Петра — 1-е послание апостола Петра.

2 Цар — 2-я книга Царств.

Авв — Книга пророка Аввакума.

Быт — Бытие.

Деян — Деяния святых апостолов.

Евр — Послание к Евреям святого апостола Павла.

Ин — Евангелие от Иоанна.

Иоил — Книга пророка Иоиля.

Ис — Книга пророка Исаии.
Иуд — Послание Иуды.
Лк — Евангелие от Луки.
Притч — Книга Притчей Соломоновых.
Пс — Псалтирь.
Мк — Евангелие от Марка.
Мф — Евангелие от Матфея.
РВ — «Радостная весть».
Рим — Послание к Римлянам святого апостола Павла.
СП — Синодальный перевод.
ЯО — язык оригинала.
ЯП — язык перевода.
SIL — Summer Institute for Linguistics.

Электронные ресурсы

<www.asia.si.edu/collections/edan/object.php?q=fsg_F1945.27>
<www-01.sil.org/~levinsohns/>.
<www-01.sil.org/~levinsohns/discourse.htm>.

Проблема «лжешейхства» в дагестанских арабоязычных полемических сочинениях начала XX в.

З.Б. Ибрагимова

В начале XX в. дагестанскими богословами был создан ряд сочинений на арабском языке, в которых рассматривалась проблема «лжешейхства» в суфийских братствах. Одним из наиболее значимых и крупных по объему произведений, посвященных этой проблеме, является *Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандиййа ва садат маша'их ал-Халидиййа ал-Махмудиййа*» («Поколения накшбандийских наставников и шейхов братства *Халидиййа-Махмудиййа*»), оно было завершено в 1911 г. и принадлежит Шуʻайбу ал-Багини (род. 1853), уроженцу с. Багинуб (ныне Чародинский р-н РД). Данному сборнику суфийских биографий посвящен ряд статей Ш.Ш. Шихалиева, М.А. Мусаева [Мусаев, Шихалиев 2011: 37–43; Мусаев, Шихалиев 2012: 218–232] и М.Г. Шехмагомедова [Шехмагомедов, Шихалиев 2012], в которых отмечается: «Единичность экземпляров рукописных копий этого произведения свидетельствует, что рассматриваемое сочинение не получило большого распространения. «*Табакат*» Шуайба имел хождение в ограниченных суфийских кругах…» Исследователи предполагают, что причина этого заключается в «антироссийском содержании текста сочинения, ознакомление представителей власти с которым могло привести к репрессивным действиям против автора» [Мусаев, Шихалиев 2012: 218].

В исследовании Ш.Ш. Шихалиева, посвященном духовному наследию дагестанских суфийских шейхов XIX – первой половины XX в., отмечается, что, помимо описания биографий суфийских *шейхов*, стержнем работы Шуʻайба ал-Багини

являются два аспекта: претензии на наставничество лиц, не имевших на это полномочий, а также вопросы совершения *зикра* (богопоминания. — *З.И.*) [Шихалиев б.г.: 138]. Исследователь также считает, что полемика относительно «лжешейхства» в «дагестанской мусульманской историографии берет начало именно с данного сочинения Шуʻайба ал-Багини, а в дальнейшем, в начале XX в., этот вопрос становится актуальным, о чем свидетельствуют многочисленные статьи, письма и даже главы в сочинениях дагестанских авторов в начале XX в.». В своем сочинении Шуʻайб ал-Багини ставит под сомнение легитимность *иджазы* (разрешения на наставничество) нескольких *шейхов,* среди которых были и те, что считались духовными преемниками *шейха* ʻАбд ар-Рахмана-Хаджи ас-Сугури (из с. Согратль, ныне Гунибский р-н РД, 1792–1891 гг.), подчеркивая, что у ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури не было преемников, кроме Илйаса-Хаджи ал-Цудакари (из с. Цудахар, ныне Левашинский р-н РД, ум. 1904). «Распространителями порока» он называет *шейхов*, утверждавших, что они являются последователями *шейха* Кунта-Хаджи.

В дальнейшем преемник *муршида* (духовного наставника) Шуʻайба ал-Багини, *шейх* Хасан ал-Кахи (из с. Кахиб, ныне Шамильский р-н РД, 1852–1937 гг.), продолжил дело своего наставника и написал довольно большое количество произведений, в которых также рассматривалась проблема «лжешейхства». Среди них — следующие сочинения на арабском языке: *Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин*; *ал-Бурудж ал-мушаййада би-н-нусус ал-муаййада*; *ад-Дурра ал-байда’ фи радд ал-бида‘ ва-л-ахва’*; *Джухд ал-мукилл фи радд шатахат ал-мункир ал-мудилл* и *ал-Джаухара ал-нафиса фи и‘анат ат-тарикат ан-накшабандиййа* [Шехмагомедов б.г.]. Своё негативное отношение к неправомерно претендующим на звание *шейха* Хасан ал-Кахи аргументировал следующим образом: «Во-первых, они (лжешейхи. — *З.И.*) сами толком не знают того, чему наставляют других. Во-вторых, они запрещают людям идти к истинным *шейхам*. Подобные лжешейхи

вносят в *тарикат* различные нововведения и этим отталкивают людей от принятия *тариката*. Люди, не имеющие разрешения на наставничество от совершенного *шейха*, приводят общество к духовной гибели»[1]. Более того, Хасан ал-Кахи в своих сочинениях перечисляет неоспоримые «признаки *шейха*», дабы рядовые верующие могли отличить истинного шейха от *муташаййиха* (лжешейха). Он считает, что способность совершать *караматы* (чудеса) не является необходимым условием для *иршада* (духовного наставничества), однако наличие *иджазы* (письменной или устной, произнесенной при свидетелях), напротив, является неотъемлемым условием правомерного «шейхства».

В вышеуказанных произведениях, помимо рассуждений и констатаций по проблеме «лжешейхства» с использованием довольно-таки нелицеприятных эпитетов, приводились конкретные имена современников авторов, пользовавшихся в среде верующих репутацией *муршидов*. Несомненно, что подобные высказывания порождали ответную реакцию последователей *шейхов*, легитимность которых ставилась под сомнение. Примером подобного «отклика» на *Табакат* ал-Багини можно назвать небольшое сочинение Мухаммада ал-Хабши (из с. Апши, ныне Буйнакский р-н РД). Этот «протест» является примером того, что, несмотря на «единичность» списков, отмеченное произведение Шуʿайба ал-Багини действительно имело хождение в среде суфиев.

Нам был предоставлен текст на арабском языке, озаглавленный как «*Макалат ал-валийй Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-ʿариф Шуʿайб афанди ал-Багини*» («Высказывания *вали* Мухаммада сына Ахмада ал-Хабши на вопросы *ʿарифа* Шуʿайба-эфенди ал-Багини»)[2]. Это небольшое по

---

[1] <http://www.sufizm.ru/lib/tanbihu_salikin/1/>.

[2] В ходе работы с предоставленным нам текстом *Макалат ал-валийи Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-ʿариф Шуʿайб афанди ал-Багини* выяснилось, что в нем присутствует множество

объему сочинение создано «в ответ» на обвинения ал-Багини в «лжешейхстве» другого дагестанского суфия — Шарапуддина ал-Кикуни (1876–1936) из с. Кикуни (ныне Гергебильский р-н РД). Текст в объеме 10 страниц набран на компьютере в формате А4, и, согласно заверениям жителя с. Кикуни М. Абдуллаева, его рукописный экземпляр хранился в библиотеке ныне покойного Акаева Мухаджира (1933 г.р.), проживавшего в с. Доргели (ныне Карабудахкентский р-н РД). В конце текста дается запись, принадлежащая, на наш взгляд, переписчику оригинала, к сожалению, без указания его имени: «Я, нуждающийся в помощи *Аллаха,* переписал с почерка *устаза, вали, муршида* Мухаммада, сына Ахмада ал-Хабши, в месяц *рамазан* 1395 г.х. (в сентябре 1975 г.)». Исходя из того, что впервые *Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандиййа ва садат маша'их ал-Халидиййа ал-Махмудийа* Шу'айба ал-Багини был издан в Сирии лишь в 1996 г., а дата переписки *Макалат ал-валийй Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-'ариф* Шу'айб *афанди ал-Багини* относится к 1975 г., мы можем предположить, что Мухаммад ал-Хабши ранее имел возможность ознакомиться с рукописным вариантом сочинения ал-Багини.

Мухаммад, сын Ахмада ал-Хабши, получивший разрешение на наставничество от Маккашарипа ал-Иргали (1871–?) из с. Иргали (ныне Левашинский р-н РД), являлся продолжателем цепи духовной преемственности *шейхов* братства *накшбандиййа* — Мухаммада-Хаджи (1835/36–1913) и Шарапуддина ал-Кикуни, уроженцев с. Кикуни. Акаев Мухаджир, в библиотеке которого хранились «высказывания на вопросы Шуайба-эфенди ал-Багини», в свою очередь, являлся духовным преемником Мухаммада ал-Хабши [Рощин б.г.]. В 1997 г. М. Акаев также получил *иджазу* на наставничество от накшбандийского *шейха* Назима ал-Кипруси (род. 1922 на Кипре),

ошибок, судя по смысловому контексту, вплоть до пропусков слов в предложениях, что произошло, вероятнее всего, в результате небрежной работы наборщика текста.

в цепь духовной преемственности которого также входят *шейхи* ал-Кикуни [Шихалиев 2003].

Шарапуддин ал-Кикуни известен как один из дагестанских суфийских *шейхов*, ратовавших за переселение дагестанцев в «страну единоверцев». Он и его дядя — Мухаммад-Хаджи ал-Кикуни, ставший впоследствии не только его главным духовным наставником, но и тестем — представляются в архивных документах и исследовательских работах по данному вопросу как агитаторы и идеологи дагестанского переселенческого движения горцев в страны Османской империи конца XIX — начала XX в. [Ибрагимова 2011]. Они разделяли воззрения своего суфийского наставника — *шейха* ʻАбд ар-Рахмана-Хаджи ас-Сугури (из с. Согратль, ныне Гунибский р-н РД, 1792–1881/82 гг.) [Магомедова 2010], которые были изложены в его трактате *Хазихи рисала шарифа ли-шшайх ал-фадил ал-хаджж ʻАбд ар-Рахман ас-Сугури* [Shikhsaidov, Kemper, Tagirova 2002], посвященном необходимости переселения мусульман на территорию, подвластную исламским законам [Бобровников 2010: 72]. Более того, существует мнение, что согласно воззрениям ʻАбд ар-Рахмана-Хаджи ас-Сугури *хиджра* (переселение) позволяла продолжить *джихад* (священную войну с неверными) из-за границы «*дар ал-ислам*» [Кемпер б.г.].

Макалат ал-валийй Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-ʻариф Шуʻайб афанди ал-Багини традиционно начинается с *истиʻазы*, *басмалы*, *хамдалы*[3], а также благословения и приветствия пророка Мухаммада и его сподвижников. Во вступительной части сочинения автор поясняет причину написания сочинения: «Когда я увидел написанное Шуʻайбом-эфенди ал-Багини об известном *шейхе*, божественном *кутбе*[4], да будет свята его душа, я опечалился и обнаружил то, что было сокрыто от взора того *ʻарифа* (обладателя мистических

[3] *Истиʻаза, басмала, хамдала* — традиционные мусульманские сакральные формулы.

[4] *Кутб* — святой, обладающий высокой степенью в духовной иерархии.

знаний), и если бы у Шуʻайба-эфенди была бы [способность] *сухбы* (духовного общения), то он не нашел бы и точки недостатков (Шарапуддина ал-Кикуни), да будет свята его душа».

Цитируя все отрывки из *Табакатов* ал-Багини, имеющие отношение к *шейхам* ал-Кикуни, Мухаммад ал-Хабши высказывается в защиту *муршидов*: «После сказанного им (т.е. Шуʻайбом-эфенди) об Абу Ахмаде ас-Сугури (ʻАбд ар-Рахмане-Хаджи ас-Сугури. — *З.И.*), Мухаммаде ал-Мадани, Узун ас-Салти (Узун-Хаджи из с. Салта, ныне Гунибский р-н РД. — *З.И.*), Мусе ал-Кукни (из с. Кукни, ныне Лакский р-н РД. — *З.И.*), если пожелает Аллах, мы поясним другим и, если Всевышний Аллах пожелает, мы поверим сказанному господином господ Шараф ад-Дином ар-Рашади[5] — он око наших благородных господ, его совершенству нет предела…» Процитировав высказывание Шуʻайба ал-Багини: «… Разве не слышал он (ал-Кикуни) слова знаменитого дагестанского ученого Мухаммада сына Мусы ал-Кудуки[6], который говорил: “Кто приписывает себе того, чего нет, этого человека разоблачит время…”» — Мухаммад ал-Хабши парирует: «Если бы *ʻалим* (ученый) Шуʻайб-эфенди знал бы *макамат аулийа’* (приближенных к Аллаху), он никогда не указал бы на ал-Кудуки, потому что он (ал-Кудуки. — *З.И.*) никогда не был среди благородных *аулийа’*, смотрящих на простой народ посредством света проницательности. Воистину, он был ученым наук явных, но никогда не погружался в море мистических наук… Как его испытает время, нет у него орудия испытания из орудий *иршада*, и не постиг он, что явно, а что тайно...»

---

[5] Шараф ад-Дин ар-Рашади — Шарапуддин из с. Кикуни – помимо *нисбы* (имени относительного), ал-Кикуни имел *нисбу* ар-Рашади, относящуюся к с. Рашадийа (ныне — с. Гюней-кёй Республики Турция), основателями которого считаются он и его дядя Мухаммад-Хаджи.

[6] Мухаммад сын Мусы ал-Кудуки (1652–1717 гг.) — известный дагестанский ученый-богослов, уроженец с. Кудутль (ныне — Гергебильский р-н РД).

Мухаммад ал-Хабши имеет в виду причисление в «*Табакат*» самим же Шу'айбом ал-Багини ал-Кудуки к святым из категории *'улама'*, достигших познания Всевышнего путем глубокого изучения богословских наук.

Экспрессивные стиль и манера изложения мыслей в *Макалат ал-валийй Мухаммад ибн Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-'ариф Шу'айб афанди ал-Багини* Мухаммада ал-Хабши, безусловно, отражают субъективное отношение автора к рассматриваемому вопросу. В защиту *шейха*, входящего в его цепь духовной преемственности, он пишет: «…У него (Шарапуддина ал-Кикуни) есть беспристрастные свидетели среди ученых углубленных, их количество несметно… Со временем мы поняли, что он выдающийся человек, и узнали о его происхождении от *актабов*. Нет у него покрывала (завесы) между [ним и] простым народом, и готов он [прийти на помощь] каждому из его окружения. Воистину, они (его последователи) были и в дальних землях — от Востока до Запада…» Мухаммад ал-Хабши считает, что Шу'айб ал-Багини написал о том, что время проверит истинность Шарапуддина ал-Кикуни только потому, что «никогда не приходил к нему (Шарапуддину) для испытания, как приходили *'улама'*, поражаясь остающимся в неведении и не осмысливающим исходящее от совершенного *муршида шейха* Шарафаддина…».

На высказывание ал-Багини о том, что в Османской империи в настоящее время совершенным *шейхом* является *мухаджир* Муса ал-Ирфили (из с. Эрпели, ныне Буйнакский р-н РД), автор отвечает: «Действительно, Муса ал-Ирфили был истинным *вали*, но никто не следовал за ним, а за *шейхом* Шараф ад-Дином шла масса простого народа, оставляя свою родину, родственников, желая встретиться с ним… Неужели он (ал-Багини. — *З.И.*) не слышал, как, оставляя родину и продавая своё имущество, переселялись люди к господину господ и называли его *шейхом*. … Мы не рассуждаем и не говорим о разнице между ними (*шейхами. — З.И.*), и поручаем рассудить их *макамат* (степени на пути духовного познания)

перед *Аллахом*, чтобы в Судный день быть свободными от ответственности. В мусульманской общине известны обстоятельства становления господина господ Шараф ад-Дина *мухаджиром*. Никто из мусульманской общины за это не порицает его… Это у Шуʿайба-эфенди не хватило проницательности для постижения его значимости. И если бы она была у него, он оказался бы среди его последователей и приближенных...» Мухаммад ал-Хабши приводит высказывание ал-Багини о том, что почитаемый им *шейх* Шарапуддин ал-Кикуни — Шайтандин и *халиф*[7] мнимых мусульман, и то, что он (ал-Кикуни) говорит, подобно басням… ал-Хабши считает *шейха* Шарапуддина *увайсом* (*муршидом*, получившим разрешение на наставничество от покойного *шейха*, т.е. после смерти своего наставника).

М. Рощин в статье, посвященной суфизму в Дагестане, разъясняет причины и истоки полемики по проблеме лжешейхства следующим образом: «В советское время *тарикаты* находились под запретом, *шейхи-суфии* были либо репрессированы, либо действовали подпольно. Также подпольно осуществлялась передача разрешений (араб. *изн* или *иджаза*) на распространение того или иного *тариката* от *шейха* к ученикам. Часто при передаче *изна* (*иджазы*) либо было очень мало свидетелей, либо их не было вовсе. Впоследствии, в 1990-е годы, это привело к пролиферации *шейхов*, а также к взаимным обвинениям шейхов в неправильном получении *изна* (*иджазы*) и в том, что *шейхи*-оппоненты не являются настоящими *суфиями*» [Рощин б.г.]. На наш взгляд, данные выводы не отражают действительность полностью, так как при обращении к источникам, относящимся к началу XX в., исследователи имеют возможность убедиться в том, что данная проблема в Дагестане являлась актуальной как в досоветский, так и в последующие периоды. Истоки полемики между дагестанскими суфиями берут начало в первой

[7] Слово *халиф* в данном случае используется в значении ‘предводитель, властелин’.

половине XX в. В дальнейшем полемизирующие стороны для подтверждения своих суждений обращались в основном к различным видам нарративных сочинений своих предшественников.

В книге *шейха* накшбандийского и шазилийского *тарикатов* Саʿида-эфенди ал-Чиркави (1937–2012), в отдельном разделе под названием «Сколько *вирдов* в Дагестане, и все ли они истинны?» [Чиркави 2003: 223–251], автор, опираясь в основном на *табакат* ал-Багини, приводит аргументы в пользу мнения об «окончании» цепей духовной преемственности на некоторых суфийских шейхах. Также в данной работе представлены факсимиле и перевод с арабского языка на русский письма из Турции дагестанского *мухаджира* Джаʿфара Садика из с. Доргели. В нем сообщается, что в 1906 г. в Стамбуле состоялся *маджлис* (съезд) дагестанских богословов, на котором обсуждались вопросы суфийских практик, *иршада* и т.п. Согласно сообщению Джаʿфара Садика на этом *маджлисе* выступил Шарапуддин ал-Кикуни с речью, в которой он утверждал, будто в Дагестане нет совершенного наставника (*ал-муршид ал-камил*). В ответ на это выступление ʿАли-Хаджи ал-Акуши (1847–1930) из с. Акуша (ныне Акушинский р-н РД) высказал своё мнение об отсутствии у последнего, так же, как и у его *муршида* Мухаммада-Хаджи *иджазы* на *иршад* [Чиркави 2003: 237–239].

Таким образом, в Дагестане проблема лжешейхства в наше время является своего рода «отголоском» полемики, проходившей в среде местных богословов начала XX в.

Также необходимо указать, что помимо «внутрисуфийской» полемики о лжешейхстве в начале XX в. в Дагестане среди верующих мусульман существовала другая — о легитимности шейхства всех современных суфиев. Иными словами, существовало мнение, согласно которому современные суфии не соответствовали образу их «благочестивых предшественников». Так, Абусуфьян Акаев (1872–1931) на страницах арабоязычного журнала *Байан ал-хакаʾик* писал, что в первый

год его издания не было ни одного номера, в котором не затрагивалась бы проблема лжешейхства [Наврузов 2013: 160]. Авторы статей этого журнала давали довольно-таки нелицеприятные характеристики дагестанским суфиям начала XX в., обвиняя их в стяжательстве и невежестве [Наврузов 2013: 152–153]. В журнале *Байан ал-хака'ик* одним из редакторов, Хизри ал-Газаниши (из с. Казанище), было издано «Обращение к лжешейхам и их последователям из числа ученых». В нём утверждалось, что «шейхство в нашей стране (здесь, в Дагестане) в эти дни не соответствует магометанскому шариату, и никто из мусульман не получает от него пользы. Более того, оно вредит исламу из-за присутствия вражды между мюридами и последователями шариата. А в итоге они (лжешейхи) используют религию для достижения мирских благ» [Наврузов 2013: 161–162]. В исследовании, посвященном дагестанской арабоязычной газете *Джаридат Дагистан,* А.Р. Наврузов даёт обзор различных статей, изданных в ней. Среди них — публикации на суфийскую тематику, посвященные суфиям современности. Он приводит статью Шарафутдина, сына Кади из Кумуха (ум. 1943, в которой утверждается, что «*суфии* сегодняшнего дня не сведущи в Коране и *сунне*, истории, небесных науках, подобно имамам ал-Газали и ал-Фахр ар-Рази, *шейху* Мухидину Ибн 'Араби», которые «овладели суфизмом, науками и знаниями и выправляли в них то, что было в них попорчено суфиями-невеждами в здании суфизма…» [Наврузов 2012: 152–153]. Автор считает, что в Дагестане идёт «соревнование шейхов между собой за увеличение толпы своих последователей и соревнование в ненависти одного к другому» [Наврузов 2012: 153].

На наш взгляд, при рассмотрении подобного рода публикаций необходимо учитывать субъективность мнения их авторов. Богатое рукописное наследие дагестанских суфиев рассматриваемого периода свидетельствует об их кругозоре, по крайней мере, в области религиозных знаний. Однако вышеуказанные публикации проливают свет на другую сторону полемики по проблеме лжешейхства, имевшую место

в начале XX в. и характерную для верующих мусульман на современном этапе.

В настоящее время в большинстве случаев различного рода выпады против духовных наставников воспринимаются их последователями очень болезненно. Известны случаи, когда рядовые адепты суфийских орденов, вступив в одно духовное братство, параллельно исполняют *вирд* (духовные практики в виде «заданий», регулярно выполняемых в определенное время) другого ответвления, легитимность которого ставится представителями первого под сомнение.

Необходимо отметить, что «внутрисуфийская» полемика по проблеме лжешейхства на современном этапе потеряла ту остроту, которая была ей присуща еще в 90-е годы XX в. Мы наблюдаем относительную толерантность во взаимоотношениях между представителями различных суфийских братств, объединившихся в идеологической борьбе против сторонников радикальных течений в исламе.

Список литературы

Бобровников 2010 — *Бобровников В.О*. Мухаджирство в «демографических войнах» России и Турции // Восток (Oriens). 2010. № 2.

Ибрагимова 2011 — *Ибрагимова З.Б.* Дагестанские шейхи как идеологи переселения дагестанцев в страны Османской империи в конце XIX – начале XX вв. // Россия и арабский мир. Научные и культурные связи. 2011. Вып. 11. С. 62–69.

Кемпер б.г. — *Кемпер М*. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // URL: см. ниже, ‘Электронные ресурсы’.

Магомедова 2010 — *Магомедова З.А*. Шейх накшбандийского тариката — Абдурахман-Хаджи из Согратля. Махачкала. 2010.

Мусаев, Шихалиев 2011 — *Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш*. Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении *Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандийа ва садат машаих ал-Халидийа ал-Махмудийа*

Шуайба ал-Багини // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. 2011. № 4. С. 37–43.

Мусаев, Шихалиев 2012 — *Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш*. Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока. 2012. Вып. № 2. С. 218–232.

Наврузов 2012 — *Наврузов А.Р*. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М., 2012. С. 152–153.

Наврузов 2013 — *Наврузов А.Р*. «Байан ал-хакаик» (1925–1928 гг.) — духовный журнал ученых арабистов Дагестана // Дагестанские святыни. Кн. 3. Махачкала, 2013.

Рощин б.г. — *Рощин М.Ю*. Современный суфизм в Дагестане // URL: см. ниже, 'Электронные ресурсы'.

Хасан б.г. — *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи*. Танбих ассаликин ила гурур ал-муташаййихин // URL: см. ниже, 'Электронные ресурсы'.

Чиркави 2003 — *Саид-афанди ал-Чиркави*. Сокровищница благодатных знаний. М., 2003.

Шехмагомедов б.г. — *Шехмагомедов М.Г*. Творчество дагестанского ученого богослова и суфийского шейха Хасана Хилми ал-Кахи в контексте религиозной, культурной и политической жизни дагестанского общества в первой трети XX в. // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 903.

Шехмагомедов, Шихалиев 2012 — *Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш*. Сведения об ученом-богослове и суфийском шейхе Мамма-Дибире ар-Ручи в контексте дагестанских арабоязычных биографических сочинений // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6.

Шихалиев 2003 — *Шихалиев Ш.Ш*. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религии № 1 (4). Махачкала, 2003.

Шихалиев б.г. — *Шихалиев Ш.Ш*. Духовное наследие дагестанских суфийских шайхов XIX — первой половины XX в.: Проблемы изучения и интерпретации текстов // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 455. С. 138.

Shikhsaidov, Kemper, Tagirova 2002 — *Shikhsaidov A.R., Kemper M., Tagirova N*. The Library of Imam Shamil // Princeton University Library Chronicle. Vol. LXIV. Number I. Autumn. 2002. P. 121–140.

Электронные ресурсы

Хасан б.г. —<http://www.sufizm.ru/lib/tanbihu_salikin/> (дата обращения — 25.05.2015).

Кемпер б.г. — <https://ov.kavkaz-uzel.ru/articles/49893/> (дата обращения — 25.05.2015).

Рощин б.г. — <http://www.keston.org.uk/russia/articles/window/Roshchin_Sufism_Dagestan_Aug03.html>.

<http://www.science-education.ru/pdf/2012/6/299.pdf>.

Национальный иранский эпос между суфийской традицией и доисламским прошлым Ирана

Л.Г. Лахути

Конференция 2015 г. посвящена памяти М.-Н.О. Османова — выдающегося ираниста и многолетнего руководителя сектора литературных памятников Института востоковедения Академии наук. Большую и важную часть его многогранной деятельности составляло исследование поэмы Абулькасима Фирдоуси *Шах-наме* и критическое издание ее текста. Другой сферой его обширных научных интересов была суфийская литература. Поэтому работу этого года я посвятила связи этих двух областей научных интересов Нури Османовича: поэмы Фирдоуси *Шах-наме* (X в.) и суфийской, точнее — мистической персидской литературы.

Надо оговорить, что под иранским национальным эпосом здесь будет пониматься весь комплекс мифологических, эпических, исторических и квази-исторических сюжетов и тем, отображенных в *Шах-наме*, а сама поэма будет рассматриваться как «авторское произведение, разрабатывающее национальные эпические темы в традиционном стиле» [Проблемы изучения 1978].

По формулировке Ричарда Фрая, Фирдоуси стал «спасителем среднеперсидской литературы» [Frye 1975: 136-161], и в то же время, как указывает А.А. Стариков, «тó, что поэт закрепил авторитетом своей “вечной книги”, имело решающее значение в деле стабилизации литературного языка и стиля» [Стариков 1957: 554–555]. Здесь произведение Фирдоуси будет рассматриваться с точки зрения этих двух его функций: спасения старинной литературы и стабилизации новоперсидского литературного языка и стиля. Это соответствует тому, как декларировал свою задачу сам Фирдоуси — сохра-

нить древние предания, изложив их прекрасным новым языком и стихом:

زمان خواهم از کردگار جهان که چندی بماند دلم شادمان
که این داستانها و چندین سخن گذشته بر و سال و گشته کهن
ز هنگام کی شاه تا یزدگرد ز لفظ من آمد پراکنده گرد
بپیوندم و باغ بی خو کنم سخنهای شاهنشهان نو کنم
همانا که دلرا ندارم برنج اگر بگذرم زین سرای سپنج

Времени прошу я у Создателя мира —
Да побудет еще радостным мое сердце,

Чтобы эти сказания и многие речения,
Над которыми прошли годы, и которые состарились,

От эпохи царей Кайанидов до Йаздигарда[1]
В слове моем были собраны,

Чтобы я соединил их и очистил сад от сорняков,
Обновил рассказы о шахиншахах,

Чтобы сердце мое не страдало,
Когда я покину этот временный дом.

[Фирдоуси 1970: 304].

Сказания, которые вошли в поэму Фирдоуси, уже задолго до того были широко распространены не только в персидской, но и в арабской среде. По словам Ибн Хишама, истории о будущих героях поэмы пересказывались в окружении пророка Мухаммада: «Бывало, что пророк сидел с людьми, вел с ними беседы, призывая к Аллаху, читал Коран, предупреждая курайшитов об участи исчезнувших наций. Когда пророк уходил, его место занимал ан-Надр ибн аль-Харис и начинал рассказывать людям о Рустеме, об Асфандияре и о персид-

[1] Кайаниды — вторая династия царей Ирана; Йаздигард (Йездгерд) — последний царь династии Сасанидов, погибший при завоевании Ирана арабами в 651г.

ских царях. Потом он говорил: “Ей-богу, Мухаммед рассказывает не лучше меня, его рассказы — это лишь сказки древних людей. Он велел переписать их для себя, и ему читают их по утрам и вечерам”»[2] [Ибн Хишам 2007: 146–147]. В персидской традиции рассказы о Сиавуше, Бижане и, конечно, Рустаме занимали огромное место. Персонажи персидской мифологии и эпоса встречаются уже в самых ранних сохранившихся образцах персидской поэзии IX–X вв. Так, *мамдух* поэта сравнивается с богатырем Рустамом, наездником Самом, Сиавушем, птицей Симург, царем Фаридуном [Османов 1974: 121].

Если бы не поэма Фирдоуси, в памяти культуры остались бы, возможно, имена героев национального эпоса, ставшие нарицательными, какие-то поговорки и присказки, скорее всего, в трансформированном виде и уже непонятные современникам; но связанные с этими именами сказания сохранила живыми именно она. Эта мысль косвенно выражена в многократно цитируемом бейте, который ошибочно приписывается самому Фирдоуси [Aydenloo 2004: 23]:

که رستم یلی بو د در سیستان منش کرده ام رستم داستان

Рустам был одним из систанских воинов,
А я сделал его богатырем дастана!

Эти слова вошли в сборники пословиц: «“Я сделал его богатырем Дастана” / Эти слова твердят постоянно и юноши, и старики» — пишет от лица Фирдоуси поэт XVII в. Салик Казвини[3].

Иными словами, именно Фирдоуси ввел доисламский национальный иранский эпос в культурное пространство, которое Карл Поппер назвал третьим миром — миром «объективного содержания мышления, прежде всего содержания

[2] Отсылка к Корану: «Это лишь сказки древних людей. Он велел переписать их для себя, и ему читают их по утрам и вечерам» [Коран 25:5–6].

[3] Цит. по [Aydenloo 2004: 23].

ручных идей, поэтических мыслей и произведений искусства» [Поппер 2002: 108].

Однако «Шахнаме» не просто передает по эстафете предания старины. Они переработаны, увидены глазами человеком уже совсем другого времени, с совсем другим опытом. Автор одновременно и любуется миром, который больше не существует, и осмысляет его.

Шах-наме принято условно делить на три части: мифологическую, героическую и историческую. Принято считать, что наиболее популярна была и остается героическая часть — *Шах-наме* «битв и пиров» (*razm-u bazm*), ярких сюжетов, красочных батальных сцен. Однако историческая (сасанидская) часть тоже была достаточно известна. Например, Мухаммад ʻАуфи (XIII в.) пересказывает с большой точностью рассказ о Махбуде, везире знаменитого сасанидского царя Нушинравана, не ссылаясь при этом на *Шах-наме* [Owfi 2007: 549-551]. Велико было и дидактическое значение поэмы. Так, Саʻди в «Гулистане» приводит рассказ о том, как некий везир пытался вразумить царя-угнетателя чтением рассказа *Шах-наме* о падении власти тирана Заххака и о возвышении Фаридуна: «Везир спросил царя: “Как это объяснить — ведь у Фаридуна не было ни сокровищ, ни имений, ни дружины, — как же ему досталось царство?” Царь отвечал: “Как ты слышал, вокруг него с преданностью собрался народ, поддержал его, и он обрел царство!” [Везир] сказал: “О царь, если объединение народа есть источник царства, то зачем ты разгоняешь народ? Выходит, не умеешь ты царствовать”» [Саʻди 1959: 73].

Уже в самом начале поэмы Фирдоуси советует читателю не воспринимать всё буквально, и указывает на символическое значение некоторых рассказов, на то, что в разные времена одни и те же смыслы могут актуализироваться поразному:

مر اینرا دروغ و فسـانه مدان بـیک سان روش زمانه مدان
از و هر چه اندرخورد با خرد دگـر بر ره رمـز مـعنی بـرد

Ты не считай ее (книгу *Шах-наме. — Л.Л.*) сказкой и ложью,
Не считай, что ход времен всегда одинаков.

В ней [книге] всё, что согласно с разумом,
Выражает свой смысл и через символ[4].

[Фирдоуси 1991: 6].

Поэт апеллирует к тем, кто готов понять внутренний смысл слова, умеет прочитать «фантастические» истории как символы, то есть увидеть внутренний смысл событий: *Alā ay xarīdār-i maġz-i suxun!* «О стремящийся к ядру слова!» — восклицает он [Фирдоуси 1968: 185]. Именно такими читателями стали некоторые представители исламского мистицизма.

Уже при жизни Фирдоуси в Хорасане, на его родине, существовало суфийское мистическое движение с его обостренным вниманием к сокровенному смыслу слова, к соотношению «явного» и «тайного», внешней оболочки слов и событий и их внутреннего смысла (*maʿnī*). Для хорасанской школы было особенно характерно стремление к нищете и равнодушие к людскому мнению вплоть до сознательного навлечения на себя позора и брани. Отголоски этого можно видеть и в прямом упоминании суфиев в «Шахнаме»:

دل از عیب صافی و صوفی بنام بدرویشی اندر دلی شادکا م

Сердце чисто и непорочно, зовут их суфиями,
В своей нищете они радостны сердцем.

[Фирдоуси 1967: 406].

У суфиев не было задачи сохранения и переложения древних преданий, которую ставил перед собой Фирдоуси. Но в сохранение и становление персидского литературного

[4] Символ — в оригинале *ramz*, в другом значении — ‘намек’, ‘загадка’.

языка книги суфийских авторов тоже внесли огромный вклад. Суфизм зародился в арабской среде, и сначала языком суфизма, как и всей богословской литературы, был арабский, недоступный многим суфиям из Ирана. Так, известно, что в VIII веке перс Хабиб Аджами, нуждался в переводчике, чтобы в Басре слушать речи знаменитого суфийского проповедника Хасана Басри [Pourjavady 2007: 238–239]. Когда суфийское движение стало распространяться в Иране, на суфийских собраниях сначала продолжали петь арабские стихи, которые не были понятны участникам из простецов [Бертельс 1965: 47]. Потребность в понятной всем суфийской проповеди была велика, и если богословская мусульманская литература оставалась «цитаделью арабоязычной традиции» [Болдырев 1955: 81], то языком суфизма в Иране стал персидский. О тонких вопросах внутренней жизни персидские суфии стали говорить со своими соотечественниками на их родном языке, и не только говорить, но и писать. Самые ранние из ныне известных текстов относятся к XI в. Сначала это были переводы и толкования арабских текстов[5], куда были вкраплены персидские стихи. Скоро стали появляться и оригинальные тексты, появилась персидская суфийская поэзия, преобразившая и обогатившая последующую персидскую поэзию.

Каково же было отношение авторов из мистических кругов к доставшемуся им в наследие иранскому эпосу, а через него — к доисламскому прошлому Ирана?

Учение мистика и философа Шихаб ад-Дина Сухраварди (1112–1191) включает множество гностических интерпретаций иранских мифов и легенд. Высшая световая эманация у Сухраварди носила имя зороастрийского ангела Бахмана, последующая — ангела огня Урдибихишта, далее шла эмана-

[5] См., например, *Šarḥ-i taʿarruf* — подробный комментарий, написанный Абу Ибрахимом Мустаули (ум. 434/1042–43) на известное арабоязычное суфийское сочинение Абу Бакра Калабади (XI в.) «Введение в суфийское учение» (*Kitāb al-Taʿarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*).

ция, названная именем Шахривара, ангела Солнца и металлов, и т.д. Сухраварди «считал суфиев продолжателями традиции авестийских царей. Его последователи выстраивали такую интерпретацию: Иран — дух (*jān*), Туран — тело (*tan*), Афрасиаб — животная душа, нафс, Гив — взыскание (*ṭalab*), Заль — мудрость, первичное знание (*ʿilm*), Симург — духовная сила (*qudrat*) [Amir–Moezzi 1955: 17–26].

В одном из трактатов Сухраварди, «О красном Разуме» (*ʿAql-i surx*), рассказывается о беседе с Разумом — первым из творений Бога (*avvalīn farzand-i āfarīniš*) [Suhrawardi 1999: 20–32]. Так же, как и Дух Разума в зороастрийском сочинении [Зороастрийские тексты 1997], Разум является душе новоначального мистика (автор называет ее птицей) и отвечает на поставленные ему вопросы. Он имеет вид красного, но на самом деле он «бел и светоносен» [Suhrawardi 1999: 22]. В этом трактате эпизоды из *Шах-наме* — рождение и спасение Заля и битва Рустама и Исфандиара — получают мистическую интерпретацию.

В эпосе Заль рождается с белыми волосами, и его отец, Сам, устрашенный таким необычным явлением и боясь позора, велит его отнести к подножию горы Каф. Бог вкладывает в сердце чудесной птицы Симург любовь к младенцу, она поднимает его в свое гнездо, выкармливает, учит человеческому языку [Фирдоуси 1991: 99–104]. У Сухраварди Красный Разум открывает, что́ скрывалось за поверхностью этого рассказа: по его интерпретации, птица Симург вложила любовь к Залю в сердце некоей газели, и та выкормила его. Тайну спасения Заля открыла Красному Разуму сама птица Симург: «Заль был рожден под сенью[6] [дерева] Туба́[7]. Мы не могли допустить, чтобы он погиб» [Suhrawardi 1999: 27].

---

[6] Под сенью — букв. «под взглядом» (*dar naẓar-i* …).

[7] Туба (*ṭūbā*) — дерево, растущее в раю [Деххода, сл. ст. طوبی]; это значение основывается на толковании слова *ṭūbā* (благо, блаженство) из коранического айата: «тем, которые уверовали и делали благое, им — благо и хорошее пристанище» [Коран 13:29].

Затем рассказчик — птица-душа — спрашивает у Разума о битве Рустама, сына Заля, и Исфандиара, также описанной в *Шах-наме* [Фирдоуси 1967: 294–313]: царь Гуштасп посылает своего сына Исфандиара на битву с богатырем Рустамом. Исфандиар одерживает победу над постаревшим Рустамом и жестоко ранит его. Вняв мольбе Заля, Симург исцеляет Рустама и учит его сделать из ветки тамариска двужалую стрелу — этой стрелой Рустам и поражает Исфендиара в глаза. Красный Разум объясняет смысл этого эпизода так: дело было совсем не в стреле, а в чудесном свойстве птицы Симург:

«<…> если поставить напротив нее зеркало или что-то подобное, то у каждого, кто посмотрит в него, потемнеет в глазах от смятения. Заль сделал панцирь из железа, весь отполированный, и надел на Рустама, а на голову ему надел отполированный шлем и к его коню его привязал [металлические] зеркала. Потом он послал Рустама встать на поле битвы напротив птицы Симург. Исфандиар оказался лицом к лицу с Рустамом, и когда он приблизился к Рустаму, сияние птицы Симург упало на панцирь и на зеркала, отражение из панциря и зеркал ударило в глаза Исфандиару, в глазах у него потемнело, он не мог ничего видеть. Он не понял, что случилось, и подумал, что ранен в оба глаза. Он упал с коня и погиб от руки Рустама. Считай, что двужалая тамарисковая стрела, о которой рассказывается, — это два симурговых крыла» [Suhrawardi 1999: 27–28].

Иначе использует историю Рустама и Исфандиара суфийский поэт Фарид ад-Дин ʻАттар (XII–XIII вв.): «Рустам победил Исфандиара, сделав свою стрелу двужалой, — этому ухищрению научила его птица Симург; так и ты можешь действовать двойным “ухищрением”, соединяя внутреннее и внешнее делание», — пишет ʻАттар (Беседа 21, рассказ 11):

بباطن هر چه بتوان کرد می کن به ظاهر ترکِ خواب و خورد همی کن
به دستان و به حیلت پیش می رو به صدقِ مـعرفت بی خـویش می رو

Внутренне делай всё, что можешь делать,
Внешне оставь сон и еду.

Уловкой и ухищрением действуй,
В искренности и просвещенности иди, отринув своё «я»[8].

В суфийской поэзии такие персонажи появляются наряду, и часто параллельно, с персонажами Корана и околокоранических преданий. Так, Сана'и (XI–XII в.) в касыде, где он жалуется на измельчание и упадок суфизма, вместе с именами коранических персонажей Йусуфа, Нуха, Айуба[9] и знаменитых суфиев Джунайда и Байазида Бистами вспоминает героев эпоса — могучего богатыря Рустама и противостоящего ему злобного царя Афрасиаба:

عالمی زاغ سیاه و نیست یک باز سپید یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پور زال

Полнó черных воронов, и ни одного белого сокола,
Толпа Афрасиабов, и не видать сына Заля.

[Сана'и 2001: 346].

«Двойником» коранического Йусуфа (библ. Иосиф), брошенного предательскими братьями в глубокий колодец, становится герой *Шах-наме* Бижан, предательски заточенный в яме туранским царем Афрасиабом; в касыде, посвященной необходимости смирения, Сана'и, противопоставляя *čāh* — величие и *jāh* — яму, колодец, вспоминает и Бижана, и Йусуфа: «Надо связать в яме уничижения свое стремление к величию, высокому положению, подобно тому, как некогда был связан и брошен в яму Бижан, а Йусуф не достиг бы высокого положения, если бы не претерпел яму-колодец и воду» [Сана'и 2001: 32]. С влюбленной в Йусуфа женой его господина, Зулайхой, можно сопоставить Судабе, жену царя Кай-Кавуса, пытающуюся соблазнить своего пасынка Сиявуша; царь

[8] Так в [ʿАттар 1960: 261]. В [ʿАттар 2008]: «Внешне делай всё, что можешь делать, / внутренне оставь сон и еду».

[9] Соответственно библейские Иосиф, Ной и Иов.

Сулайман (библ. Соломон) часто «сливается» с героем древних иранских преданий — царем Джамшидом, которому так же, как и Сулайману, служат дивы в качестве строителей [Фирдоуси 1991: 21]. Но мотивы, связанные в поэзии с этими персонажами, не во всем совпадают: с Йусуфом, кроме заточения в колодце, связаны такие мотивы, как предательство братьев, обретение величия (*jāh*) после заточения в яме (*čāh*), слепота Йаʿкуба (отца Йусуфа), выплакавшего глаза по пропавшему сыну; аромата рубашки Йусуфа, который издалека донесся до отца и исцелил его, и т.п., а с Бижаном связываются заточение в яме и богатырь Рустам, примчавшийся спасать его на своем могучем коне Рахше.

Авторы-мистики приняли и интериоризовали наследие иранского эпоса. Роль персонажа в эпосе становится его ролью во внутреннем мире: так, в поэме Фарид ад-Дина ʿАттара *Илахи-наме* великий воин-богатырь становится богатырем — подвижником духа. Благой царь всего мира становится духом, царствующим в теле человека. Иран — царство духа, в которое должен стремиться человек, его противник Туран — царство материи. Злобный туранский царь-угнетатель — это низшая природа человека, его «плотская душа» — *нафс*, которая держит человека в темнице материального мира; Рустам, спаситель Бижана — это шейх-наставник, спасающий своих учеников от владычества *нафса* [ʿАттар 1960: 146; Лахути 2012: 9–10].

Такой же метафорический перенос происходит и при упоминании знаменитой чаши Джама (она же чаша Кай-Хусрава). В поэме Фирдоуси этой чашей владеет царь Кай-Хусрав, который обращается к ней только в день иранского нового года (Науруза); в этот день после усердной молитвы он может увидеть в ней всю вселенную, от созвездий Зодиака до земных недр [Фирдоуси 1967: 46–47]. Для Сухраварди эта чаша, способная видеть все тайны мироздания, — «кожаная оболочка», вмещающая в себя человека:

«У Кай-Хусрава была чаша, которая показывала в себе весь мир. Он рассматривал в ней всё, что хотел, и был сведущ о всех творениях. Говорят, что у нее был кожаный футляр в форме конуса <…>

ز استاد چو وصفِ جامِ جم بشنودم خود جامِ جهان نمایِ جم من بودم

Слышал я от учителя о свойствах чаши Джамшида,
этой чашей, являющей в себе весь мир, был я сам!

از جامِ جهان نمای می یاد کنند آن جامِ دفینِ کهنه، پشمینهِ ماست

Рассказывают о чаше, являющей весь мир,
та чаша из кладов древних — наша кожа».

[Suhravardi 1999: 81 (Трактат «Язык муравьев, гл. 4)].

Итак, волшебная чаша Джама — это сам человек, или внутренний мир человека, «заключенный» в «футляр из кожи». Этому вторит Сана'и: «Ты слышал много рассказов о чаше Джама. Знай несомненно, что чаша Джама — это твое сердце. / Обиталище радости и печали — твое сердце. //Если ты жаждешь увидеть весь мир, / Все вещи ты можешь увидеть в нем»[10].

Если у Сухраварди чаша Джама — сам человек, у Сана'и — сердце, то у ʿАттара — разум:

Слышал я, о мудрый муж, о чаше Джама,
которая показывала всё в мире.

Знай же, что эта чаша Джама — Разум, о друг!
он для тебя ядро, а твои ощущения — скорлупа.

Каждый атом обоих миров
виден в чаше твоего Разума.

Тысячи искусств и тайн и определений,
тысячи велений и запретов, приказов и запретов —

[10] Цит. по [Karimi-Hakkak 2012: 224–225].

основаны на твоем Разуме, и это всё.
Какая чаша покажет всё яснее, чем он?[11]

Итак, чаша, которая в эпосе была объектом пусть волшебным, но физически существующим, становится у суфийских авторов явлением мира духовного.

Другое понятие, которое обсуждается и в пехлевийской литературе, и в *Шах-наме*, и в трудах суфийских авторов, — разум (*xirad*). Осмысление разума и видов разума мы видим в зороастрийской литературе, которую перекладывал в стихи Фирдоуси[12].

Фирдоуси во вступлении к *Шах-наме* воспевает Разум как лучший дар Бога человеку: *xirad bihtar az har či īzad bidād* [Фирдоуси 1991: 2].

Разум проникает в незримое, но для него есть предел — сам Бог: Разум, созданный Богом, не может вместить своего Создателя [Фирдоуси 1991: 1].

То же видим у суфийских поэтов Сана'и и ʻАттара: «Господь творит разум, как же Он может поместиться в разуме!»[13], «Поскольку Он создал наше зрение и знание, / кто познал Его, кто увидел?!» [Attar 2009: 87].

В *Шах-наме* посол Рума для испытания зороастрийского мудреца задает ему вопросы, один из них:

Что это такое, у которого много имен,
и повсюду он — повелитель?

Мудрец отвечает:

Множество имен — у разума, о старец!
он дает царю исполнение желаний.

---

[11] Цит. по: [Рейснер 2003: 103].

[12] Напр., «Наставления ("памятка") Вузургмихра», «Суждения Духа разума» (*Дадестан-и меног-и храд*) [Зороастрийские тексты 1997: 9–138].

[13] Цит. по [Рейснер 2003: 103].

Один зовет его любовью, другой — верностью,
если разум уйдет — останется боль и мучение.

Красноречивый зовет его правдой,
[муж] высокой судьбы зовет его острым умом,

Иногда он терпелив, иногда — хранит в себе тайну,
так что слово благодаря ему — крепко.

Рассыпаны имена разума,
превышают они всякую меру.

Не думай, что что-либо выше разума,
разум — глава всему благому.

Разум ищет рассеянные тайны мира,
которые глаза нашей головы[14] не видят.

[Фирдоуси 1968: 404–405].

Здесь встает проблема соотношения «тайного» и «явного», внутреннего смысла слова и его словесного выражения. Этот подход мы сейчас бы назвали семиотическим: связь между означаемым и означающим, смыслом и его выражением. Разум может быть назван разными именами, но все они подразумевают одно и то же.

Эта же тема — соотношение внешней формы слова и его внутреннего смысла — занимала и суфийских авторов. Ей посвятил многие строки Руми, он рассматривал и обратную ситуацию: разные означаемые при одинаковом означающем. Например, если чернокожий носит имя *Кафур* (т.е. камфара), это не значит, что он белоснежен[15]. Если злодея зовут так же, как и доброго человека, это не значит, что он добр[16]. Также можно вспомнить знаменитую притчу о винограде: четыре человека — перс, араб, турок и румиец — хотели купить винограду, но каждый требовал винограда на своем языке и

[14] *Глаза головы* — физическое зрение в отличие от зрения души.

[15] [Руми 2010: 35]. Пер. Н.Ю. Чалисовой.

[16] [Руми 2010: 125]. Пер. Л.Г. Лахути.

думал, что другие хотят чего-то другого, так что дело дошло до драки [Руми 2009: 219].

Проблема соотношения внешнего и внутреннего возникает в *Шах-наме* и в связи со стремлением осмыслить то прошлое, о котором рассказывает поэма. Что кроется за внешним, видимым? В *Шах-наме* отношение к предкам определяется именно умением видеть внутреннюю суть явлений.

Не надо считать зороастрийцев огнепоклонниками, читаем в *Шах-наме*, огонь для них был тем же, что теперь михраб: если михраб показывает мусульманину направление молитвы, то, обращая молитвы в сторону огня, предки иранцев-мусульман так же молились единому Богу, потому что в той или иной форме люди не могут не поклоняться Богу. Вот царь Кай-Хусрав пришел в храм огня благодарить Бога за свою великую победу:

بیک هفته بر پیش یزدان بدند مپندار کآتش پرستان بودند
که آتش بدان گاه محراب بود پرستنده را دیده گر آب بود
اگر چند اندیشه گردد دراز هم از پاک یزدان نه ای بی نیاز

Пробыл неделю [в молитве] перед Йазданом.
Не думай, что они были огнепоклонниками!

Огонь для них тогда был михрабом,
Глаза служителя [храма] были полны слез.

Какие бы разные мысли не были [у людей],
Ты же не избавлен от нужды в чистом Йаздане!

[Фирдоуси 1967:365]

Показательна также история о сне индийского царя Кейда, где пророчество о приходе Мухаммада не содержит в себе осуждения трех прежних религий: четырехугольный платок тянут четверо, каждый к себе, при этом платок не рвется. Истолкование сна: платок — вера в Йаздана, трое — зороастриец, христианин и иудей, символизирующие каждый свою веру, четвертый — араб, то есть грядущий пророк из аравийских степей, «с чистыми помыслами, который возвы-

сит мудрецов» и сделает веру в Йаздана четырехсторонней, то есть полной [Фирдоуси 1968: 14, 16, 17]. Этот эпизод отсутствует в других версиях романа об Александре, например, у Низами.

Сам Фирдоуси в заключительном бейте своей поэмы говорит, что она полностью соответствует вере: «И каждый, у кого есть разум, здравое суждение и вера, / прославит мою память». Фирдоуси называет доисламских предков людьми чистой веры, и ни слова осуждения никогда не произносит. Все его любимые герои благочестивы, они почитатели единого Бога.

Отношение к поэме и ее автору было неоднозначным. С одной стороны, уже через сто лет после смерти Фирдоуси Низами Арузи Самарканди (1081–1160) пишет о нем как о поэте, вознесшем слово на невиданную, небесную высоту [Низами Арузи Самарканди 1963: 79]. Богато иллюстрированные рукописи поэмы украшали царские библиотеки — самая ранняя из известных нам относится к XIII в. Слава Фирдоуси была велика, и даже старавшиеся принизить значение поэмы придворные поэты самыми этими попытками косвенно признавали его. Но в то же время со строго религиозной точки зрения произведение Фирдоуси порой осуждалось как прославляющее доисламское прошлое Ирана, его «языческих» героев, веру предков, которую строгие приверженцы ислама объявляли ложной. Фирдоуси обвиняли в принадлежности шиизму, считавшемуся в Иране в то время ересью, и мутазилизму, приверженцы которого при султане Махмуде подвергались гонениям.

Это противоречие отразил Низами ʻАрузи Самарканди (середина XII в.) в своем рассказе: ученый-проповедник (*muẕakkir*), остановил погребальную процессию с телом Фирдоуси и не позволил нести его на мусульманское кладбище, утверждая, что он был неправоверным; люди, сопровождавшие процессию, не были согласны с этим, они пытались переубедить ученого, «но он не внял им» [Низами Арузи 1963: 83–84].

Фарид ад-Дин ʻАттар описал этот эпизод в своей поэме «Илахи-наме». В его рассказе история имеет продолжение: Фирдоуси радостный является проповеднику во сне и рассказывает, что Господь помиловал его «за бейт о единстве Божием»[17]. Если для строгого законоведа Фирдоуси — нечестивец, нарушающий религиозный закон, то суфийский поэт видит в нем исповедника единства Божия — *тавхида*. Это соответствует одной из главных идей суфизма — главенства «скрытого смысла» над формальным соблюдением правил.

Влияние иранского национального эпоса, воплощенного в поэме Фирдоуси, пронизывало все сферы культурной жизни. При всем внешнем несходстве оно сказывалось и на формировании языка персидских мистиков. Оно не просто наделяло их целым рядом образов, ставших метафорами различных духовных сущностей и состояний, но и задавало общий глубинный фон, создавая непрерывную связь «поэзии духа» с поэзией сказаний прошлого.

Список литературы

ʻАттар 1960 — *ʻAmmar Ф.* Илахи-наме / Изд., введ., комм. Фу'ад Рухани. Тегеран, 1339/1960 (на перс. яз.).

ʻАттар 2007 — *ʻAttar*, Farid al-Din. Asrār-nāmeh. Muqaddima, taṣḥiḥ va taʻlīqāt-e Muḥammad Riẓā Šafiʻī Kadkanī. Tihrān, 1386/2007 (на перс. яз.).

ʻАттар 2008 — *ʻAmmar Ф.* Илахи-наме / Изд., введ., комм. М.Р. Шафиʻи Адкани. Тегеран, 1386/2007 (на перс. яз.).

Болдырев 1955 — *Болдырев А.Н.* Из истории развития персидского литературного языка // ВЯ. 1955. №5. С. 78–92.

Зороастрийские тексты 1997 — Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Бундахишн и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997.

[17] Подробнее см.: [Лахути 2014: 72].

Лахути 2012 — *Лахути Л.Г.* Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина ʻАттара (XII–XIII вв.) // Ирано-Славика. Научный журнал. М., 2012. №1–2 (24).

Лахути 2014 — *Лахути Л.Г.* Культурные коды иранской традиции (от «Шахнаме» Фирдоуси к маснави ʻАттара) // Вестник РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». М., 2014, №6 (128). С. 66–95.

Османов 1974 — *Османов М.-Н.О.* Стиль персидско-таджикской поэзии. М.: Наука, 1974.

Проблемы изучения 1978 — Проблемы изучения книжного эпоса // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е.М. Мелетинского. М.: Наука, ГРВЛ, 1978.

Рейснер 2003 — *Рейснер М.Л.* Метод аллегорического комментирования Корана (та'вил) и символический язык персидской поэзии XI–XII вв. // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2003. № 4.

Руми 2009 — *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи Маʻнави ("Поэма о скрытом смысле"). Второй дафтар / Пер. с перс. М.-Н. О. Османова / Общ. ред., коммент. и указ. О. М. Ястребовой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009.

Руми 2010 — *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи Маʻнави («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар / Пер. с перс. и коммент. Л.Г. Лахути, Н. И. Пригариной, М. А. Русанова, Н. Ю. Чалисовой. Науч. ред. Я. Эшотс. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.

Фирдоуси 1967 — *Фирдоусӣ***.** Шāх-Нāме. Критический текст. В 9 т. Т. 5 / Составитель текста Р.М. Алиев / Под ред. А. Нушина. М.: ГРВЛ, 1967. (на перс. яз.)

Фирдоуси 1968 — *Фирдоусӣ***.** Шāх-Нāме. Критический текст. В 9 т. Т. 7 / Составитель текста М.-Н.О. Османов / Под ред. А. Нушина. М.: ГРВЛ, 1968. (на перс. яз.)

Фирдоуси 1970 — *Фирдоусӣ.* Шāх-Нāме. Критический текст. В 9 т. Т. 8 / Сост. Р. Алиев / Ред. А. Азер. М.: Восточная литература, 1970.

Фирдоуси 1991 — *Фирдоусӣ.* Шāх-Нāме / Т. 1. Научно-критический текст, разночтения, примечания и приложения М.-Н.О. Османова. М.: ГРВЛ, 1991. (на перс. яз.).

Amir-Moezzi 1955 — *Amir-Moezzi M.A*. De quelques interprétations spirituelles du Šāh-nâme de Ferdowsi // Pand-o Sokhan. eds. C Balay, C. Kappler, Z. Vesel), IFRI, Tegeran, 1955. P. 17–26 (на франц. яз.)

Aydenloo 2004 — Aydenloo. Dar bare-ye bayt-e "Ki Rustem yālī būd dar Sīstān" 1393/2004 // URL: см. ниже, 'Электронные ресурсы'.

Frye 1975 — *Frye R.N.* The Samānids // The Cambridge History of Iran. The period from the Arab invasion to the Saljuqs / Ed. by R.N. Frye. Cambridge University press, 1975.

Karimi-Hakkak 2012 — *Karimi-Hakkak Ahmad*. Love, Separation, and Reunion: The Master-Narrative of the Human Condition in Persian Mystical Poetry // Converging Zones. Persian Literary Tradition and the Writing of History: Studies in Honour of Amin Banani / Ed. by Wali Ahmadi. Costa Meza, CA: Mazda Publishers, 2012. P. 220–245.

Owfi 2007 — *Owfi Mohammad ibn Mohammad*. Javāmeʿ al-Hekāyāt va Lavāmeʿ al-Revāyāt. Ed. by Amir Bānou Mosaffā (Karīmī) Mazāher Mosaffā. Tehran: Institute for Humanitis and Cultural Studies, 2007 (на перс. яз.).

Pourjavady 2007 –*Pourjavady N.* The Use of Persian as a Religious Language in the Early Centuties of Islam // Religious Texts in Iranian Languages. Symposium held in Copenhagen / Ed. F. Vahman & C. Pedersen. København 2007.

Suhrawardi 1999 –*Suhrawardi, Shihabuddin Yahya*. The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text / Ed. and transl. with an Introduction by W.M. Thackson. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1999.

Список сокращений

БСЭ — Большая советская энциклопедия.

ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы.

Электронные ресурсы

<http://www.mirasmaktoob.ir/fa/system/files/nashriat/GM-64-65-Aydenlo-Rostam-p21.pdf> (на перс. яз.; дата обращения — 10.08.2016).

О *макура-котоба* в древнеяпонском языке (на материале песен *Кодзики* и *Нихон Сёки*)

Е.Н. Левченко

Истоки японской поэзии содержат некоторое количество поэтических техник, несколько из которых считаются уникальными средствами художественной выразительности, присущими только японской поэзии. Здесь можно указать так называемые постоянные эпитеты *макура-котоба* (枕詞), *слова-зачины* (序詞) и *многозначные слова* (掛詞). Как правило, в связи с данными средствами художественной выразительности исследователи говорят о метафоре, метонимии и образности. В хрестоматийной антологии Броура и Майнера указывается, что «*макура-котоба* [далее — МК. — *Е.Л.*] являются источником образности, одним из основных константных элементов японской поэзии. Возможно, это может казаться нелогичным — включать образность — технику, используемую всеми поэтами, в константы, которые дают японской поэзии ее уникальность, но под образностью мы подразумеваем отличную суть либо характер использования образности» [Brower, Miner 1961: 511].

В то же время МК считаются одними из наиболее специфичных и сложных феноменов в японской поэтической традиции. В период древности и раннего средневековья данные сочетания существовали в языке под несколькими названиями, включая *kanji* (冠辞) и *makura-kotoba* (枕詞). Первое может быть переведено как «слово, венчающее последующие слова», а последнее — «слово, служащее “подушкой” для последующих слов». В обоих определениях ключевым является сочетание «последующие слова». В современном японском языке используется только термин *макура котоба*. Ю. Цутихаси писал, что «размышляя о важной роли,

которую играют МК в древнеяпонских песнях, сложно не согласиться с тем, что без изучения самой природы данных сочетаний исследования классической японской литературы теряют одну из своих важнейших характеристик» [Tsuchihashi 1976: 377].

Исследователи единодушны в признании уникальности рассматриваемого явления, однако не дают четкого и ясного определения МК. Здесь необходимо остановиться на оригинальном исследовании Дз. Конъиси по истории японской литературы, в котором уделено достаточное внимание рассмотрению данного явления в диахроническом аспекте. Автор настаивает на названии для анализируемых сочетаний как *доси* (*dôshi*) — «фразы-проводники», связывая их с анимистической верой древних японцев в *Котодама*[1]. Именно *Котодама* японцы обязаны появлению уникальных литературных техник, таких как *дзё-котоба* и *макура-котоба*. Распространение же со временем в японской поэзии пришедшего из Китая принципа *га* (雅) ‘изысканный, элегантный’ с его строгими ограничениями в поэзии привело к постепенному исчезновению предисловий и вырождению *макура-котоба* в формальное словесное украшение [Konishi 1984: 208].

МК использованы уже в первых памятниках письменности древнеяпонского языка в разнообразных и сложных формах. Как правило, исследователи определяют их как постоянные эпитеты, однако это определение не охватывает все характеристики данного средства художественной выразительности. Более того, мы не можем говорить о том, что все постоянные эпитеты являются МК; некоторые из них функционируют за рамками этого литературного явления. Есте-

[1] Анимистическая вера, характерная для истории целого ряда народов, суть которой заключалась в том, что некоторые слова обладают магической силой. Естественно, что в случае с древнеяпонским языком, подобной силой обладала лишь исконная японская лексика (*ваго)*. Также данным явлением обусловлено функционированиетабуированной лексики (*ими-котоба)*.

ственно, что среди МК существуют постоянные эпитеты, например, 久堅乃 (*pisakata* — референция к небесам) или 阿之比奇能 (*asipyikiy-nö* ‘с широким подножием’ — о горах), в то же время существуют фразы — устойчивые зачины, как, например, 神風乃 (*kamukaze no* ‘как священный ветер’ — с референцией к Исэ), или же устойчивые сравнения, например, 白浪之 (*shiranami no* ‘как белые волны’). Возможно, правомерно утверждение, что МК отражали взаимосвязь с орудиями труда, элементами рисовой культуры и с повседневной жизнью в целом. Так, 阿乎夜奈義 *(awoyanagi* ‘темная ива’) составляет МК для венков, поскольку венки обычно делали из ивы.

Очевидно, что МК, функционируя в качестве сравнения либо постоянного эпитета, представляли собой сжатое представление древних японцев об окружающем мире. С течением времени использование рассматриваемого средства художественной выразительности претерпело значительные изменения, вплоть до его превращения в форму звуковых повторов, не имевших какого-либо значения и служивших лишь средством поэтической выразительности.

Для понимания семантики рассматриваемых сочетаний необходимо для начала провести морфологический анализ, как указано ниже, для четкого описания структуры единиц и понимания сдвига прямого значения в случае, если таковой присутствует.

КК 30

Оригинал

1) 夜麻登波 2) 久爾能麻本呂婆 3) 多多那豆久 4) 阿袁加岐 5) 夜麻碁母禮流 6) 夜麻登志宇流波斯

Ромадзи

1) *yamatö pa* 2) *kuni-nö ma-pwo-rö-Npa* 3) *tata-naNtuk-u* 4) *awo-kakyi* 5) *yama-Nkömör-er-u* 6) *yamatö si urupasi*.

Глоссирование и морфологический анализ

1) Ямато TOP 2) страна-GEN INT — выделяться — DV-CON 3) простираться-нагромождать-ATTR 4) темный-изгородь 5) гора-заточить-PROG-ATTR 6) Ямато PT красивый.

Перевод

Если Ямато — самая высокая страна, темными, простирающимися одна за другой изгородями (окруженная), в горах заточенная. Как красива Ямато!

tata-naNtuk-u МК ‘о горах’. *Tata-na* ‘высокий’, *Ntuk-u* ‘делать/очень высокий’; Мартин выделяет *naNtu* ‘обтекать, становиться ближе’; *tata* может быть фонетическим изменением ряда *pa*, в таком случае *pata* может иметь значение ‘кожа’ [Martin 1987: 401].

КК 57

Оригинал

1) 都芸泥布夜 2) 夜麻斯呂賀波袁 3) 美夜能煩理 4) 和賀能煩禮婆 5) 阿袁迩余志 6) 那良袁須疑 7)袁陀弖 8) 夜麻登袁須疑 9) 和賀 10) 美賀本斯久迩波 11) 迦豆良紀多迦美夜 12) 和芸弊能阿多理

Ромадзи

1) t*uNkyinepuya* 2) *yamasirö-N-kapa*-wo 3) *myiya nöNpör-i* 4) *wa-Nka nöNpöre-Npa* 5) *awo-ni yö-si 6) nara-wosuNkiy* 7) *woNtate* 8) *yamatö-wo suNkiy* 9) *wa-Nka* 10) *miy-Nka pwo-si-kuni pa* 11) *kaNtura-kiy-taka-myiya* 12) *wa-Nka iypye-nö atari*.

Глоссирование и морфемный анализ

1) множество.горных.вершин(?) 2) Ямасиро-DV (ATTR)-река-ACC 3) дворец подниматься-INF 4) я-POSSподниматься-CON 5) темный-глина PT-PT 6) Нара-ACC проходить 7) маленький-щит 8) Ямато-ACC проходить 9) я-POSS 10) смотреть-POSS хотеть-PT-страна TOP 11) Кадзураки-высокий-дворец 12) я-POSS дом-GEN рядом.

Перевод

Река Ямасиро, где много горных вершин, отправившись (ко) дворцу, я отправился (ко) дворцу. Прошел Нару с (ее) темной глиной, прошел Ямато с ее маленькими щитами. Хочу увидеть свою провинцию — высокий дворец Кадзураки, возле моего дома.

* *tuNkyinepuya* считается МК к названию местности *Ямасиро*. Этимология и значение неясны. В классических толкованиях высказывается предположение, что выражение относится к вершинам гор. Также существует мнение, что *tuNkyinepuya* — это название растения *chloranthus serratus* или ‘хлорант’ [JDB 1967: 463]. По Мартину, возможно, *tuNkyi* ‘быть следующим, успешным’. *ne* — ‘гора’; *puya* (?)

КК 75

Оригинал

1) 波迩布邪迦 2) 和賀多知美禮婆 3) 迦芸漏肥能 4) 毛由流伊弊牟良 5) 都麻賀伊弊能阿多理

Ромадзи

1) *panipu-Nsaka* 2) *wa-Nka tat-i-myi-reNpa* 3) *kaNkyirwo-piy-nö* 4) *mwoy-uru ipye-mura* 5) *tuma-Nka ipye-nö Atari.*

Глоссирование и морфемный анализ

1) panipu-холм 2) я-POSS стоять-INF-смотреть-COND 3) пылать-солнце-GEN 4) гореть-ATTR дом-скопление 5) жена-POSS дом-GEN окрестность.

Перевод

Я стою и смотрю на холме Панипу на пылающие в огне дома, где дом жены.

kaNkyirwo-piy-nö МК ‘пылающий’. В [JDB] говорится, что данное МК является производным от глагола *kaNkyirwopiy*, который может быть переведен на русский как ‘дрожать’ (о потоках теплого воздуха во влажной атмосфере) [JDB 1987:

179]. В качестве МК содержит образ непрозрачного, колеблющегося в неподвижности воздуха над весенними влажными полями. Во многих случаях служит определением к существительному ‘весна’. Употреблено, кроме [KJK], в [MYS: 0048, 0210, 1047, 1804, 1835].

КК 82

Оригинал

1) 阿麻陀牟 2) 加流乃袁登賣 3) 伊多那加婆 4) 比登斯理奴倍志 5) 波佐能夜麻能 6) 波斗能 7) 斯多那岐爾那久

Ромадзи

1) *ama-Ntam-u* 2) *karu-nö wotömye* 3) *ita nak-aNpa* 4) *pyitö sir-i-n-uNpey-si* 5) *pasa-nö yama-nö* 6) *patwo-n*ö 7) *sita-nak-yi-ni nak-u*.

Глоссирование и морфологический анализ

1) небо-лететь-ATTR 2) Karu-GEN девушка 3) очень плакать-COND 4) человек-знать-INF-PERF-DEB-FIN5) pasa-GEN гора-GEN 6) голубь-COMP 7) низ-плакать-INF-DV-INF плакать-FIN.

Перевод

Летящая по небу, девушка из Кару, если сильно заплачет, люди узнают. Как голубь на горе Паса, плачет тайными слезами.

ama-Ntam-u — МК, употреблявшееся в качестве определения к перелетным птицам и омофоничной их названию местности Кару. Считается, что значение — ‘летящие по небу’. *Ama* — ‘небо’, N — показатель генетива, *tam-u* / *tama-u* — ‘давать’? В таком случае значение может быть интерпретировано как ‘с небес дающий’. В [MYS] не употребляется. Здесь употребляется лишь вариант со схожим значением, но отличным написанием *ama-töb-u ya*, и в данном случае значение прозрачно.

NSK 68

Оригинал

1) 等虛辞陪邇 2) 枳彌母阿閇椰毛 3) 異舎儺等利 4) 宇彌能波摩毛能 5) 余留等枳等枳弘

Ромадзи

1) *tökösip-ey ni* 2) *kyimyi mo ap-ey ya mo* 3) *isana töri* 4) *umyi-nö pamamo no* 5) *yör-u tökyiNtökyi-wo*.

Глоссирование и морфологический анализ

1) неизменно-DAT 2) господин PT встречать-EV PT PT 3) кит брать-INF 4) море-GEN прибрежные.водоросли-GEN 5) проходить-ATTR время.время-ACC.

Перевод

Ах, неужели встречусь с господином (там), где всегда ловят китов и на берег моря время от времени прибивает водоросли.

isana tör-i — МК к лексемам, связанным с морем. *Isana* — сущ. ‘кит’, *tör-i* — инфинитив глагола ‘брать’. *I* — некоторые ученые считают, что *i* присоединяется и к существительным в старорюкюском, тогда как в [WOJ] префикс присоединялся только к глаголам. Также существовала самостоятельная лексема *itu* — ‘священный, табуированный’ [Vovin 2007: 569]. *Sa* — дефективное прилагательное, ‘быть таким, быть очень’. Na — ‘рыба/овощи’, ‘еда’ — отсюда значение ‘кит’.

NJK 83

Оригинал

1) 伊儺武斯盧 2) 可簸沂比野儺擬 3) 寐逗愈凱磨 4) 儺弭企於已陁智 5) 曽能泥播宇世儒

Ромадзи

1) *ina-musirwo* 2) *kapaswopyi yanaNkiy* 3) *myiNtu yukeyNpa* 4) *naNpyikyi okötati* 5) *sönö ne pa useNsu*.

Глоссирование и морфологический анализ

1) рис-соломенная.циновка 2) река-простираться.вдоль-INF ива 3) вода идти-EV-COND 4) изгибаться-INF подниматься-стоять-INF 5) этот корень TOP потерять-EV-NEG.

Перевод

Циновка из рисовой соломы. Ива возле реки — когда вода поднимается — (ветки ее) изгибаются, поднимаются. (Но) корни не тронуты.

ina-musirwo является МК к существительному *kapa*. *ina* — ‘рисовое поле’. *musirwo* — ‘циновка’. Классическая версия — ‘рисовая циновка’. В [MYS] используется в 8 и 11 свитках. Разночтений не наблюдается.

НК 104

Оригинал

1) 斯那堤流 2) 箇多烏箇夜摩爾 3) 伊比爾恵弖 4) 許夜勢屢 5) 諸能多比等阿波礼 6) 於夜那斯爾 7) 奈礼奈理鶏迷夜 8) 佐須陁氣能 9) 枳彌波夜那祇 10) 伊比爾恵弖 11) 許夜勢留 12) 諸能多比等阿波礼

Ромадзи

1) *sinateru* 2) *katawokayama ni* 3) *ipyi ni wete* 4) *köyaseru* 5) *sönö tapyitö apare* 6) *oya na-si n-i* 7) *nare nar-i-ky-em-ey ya* 8) *sasutakey nö* 9) *kyimyi pa ya na-kyi* 10) *ipyi ni wete* 11) *köyaseru* 12) *sönö tapyitö apare*.

Глоссирование и морфологический анализ

1) быть.высоким-ATTR 2) Катаока-гора-LOC 3) угощение-LOC быть.голодным-SUB 4) отдыхать-HON-PROG-FIN 5) этот путник жалко 6) родитель нет-FIN DV-INF 7) ты рождаться-INF-PAST/FIN-TENT-EV PT 8) ?бамбук-GEN 9) повелитель TOP PT нет-ATTR 10) угощение-LOC быть.голодным-SUB 11) отдыхать-HON-PROG-FIN 12) этот путник жалко.

Перевод

Высокая гора Катаока возможно ли, (что) угощение с жадностью съев, отдыхаешь, путник. Жаль (тебя). Ты был рожден без родителей (разве у тебя) нет господина? угощение с жадностью съев, отдыхаешь, путник. Жаль (тебя).

sinater-u — МК к названию гор и рек, как и в данном случае. Классической является точка зрения, которая разделяется и в [JDB], что МК служит определением к существительному сторона. Выдвигается гипотеза, что, возможно, сочетание обозначает ту сторону, куда падают лучи солнца. Однако во всех источниках указывается, что этимология и точное значение неясны. В словаре МК дается несколько иное объяснение, и автор приходит к выводу, что значение МК в данном случае — нечто высокое/находящееся на высоком месте [MJ 1990: 187].

KK 77

Оригинал

1) 阿志比紀能 2) 夜麻陀袁豆久理 3) 夜麻陀加美 4) 斯多備袁和志勢 5) 志多杼比爾 6) 和賀登布伊毛袁 7) 斯多那岐爾 8) 和賀那久都麻袁 9) 許存許曽波 10) 夜須久波陀布禮

Ромадзи

1) *asipyikiy-nö* 2) *yama-Nta tukur-i* 3) *yama-N-takamyi* 4) *sita-Npiy-wo wasise* 5) *sita-Ntwop-yi-ni* 6) *wa-Nka twop-u imwo-wo* 7) *sita-nak-yi-ni* 8) *wa-Nka nak-u tuma-wo* 9) *köNsö kösö pa* 10) *yasu-ku paNta pure*.

Глоссирование и морфологический анализ

1) широкий.низ-GEN 2) гора-поле делать-INF 3) гора-COMP-высота 4) низ-труба-ACC простираться 5) низ-посещать-NML-DV-INF 6) я-POSS посещать-FIN любимая-ABS 7) низ-плакать-NML-DV-INF 8) я-POSS плакать-FIN жена-ABS 9) сегодня.вечер PT TOP 10) легкий-INF кожа трогать.

Перевод

(у) горы (с) широким подножием сделаю поле. Как гора высокая, а под ней труба проложена, так я тайно ходил к любимой. Тайно плакал, плакал о жене, а вот сегодня вечером легко (до) кожи (ее) дотронусь

Asipyikiy-nö служит постоянным эпитетом к горам, Ямато и в более поздних антологиях к *ямаи* (‘болезнь’). А.Е. Глускина считает, что здесь прослеживается связь по звучанию [Глускина 1967: 101]. Омодака в [JDB] высказывает точку зрения, основанную на сопоставлении гласных звуков, что оригинальное значение выражения было уже забыто ко времени создания Манъёсю [JDB 1967: 22]. Всего в [MYS] данное МК использовано 111 раз. Классическими являются такие толкования, как ‘растянутое подножие’. Однако последние лингвистические исследования показывают, что здесь имеет место использование не знаков *каны*, но семантем\логограмм либо квазисемантем, которые могут быть крайне неточны фонетически, вследствие чего классическая трактовка, использованная, например, Пирсоном о волочащихся ногах при подъеме на гору, некорректна. Единственно возможная этимология для данного выражения — [WOJ] *pîku*- ‘низкий’. Здесь также есть вопросы, однако данный вариант представляется наиболее вероятным.

KK 50

Оригинал

1) 知波夜比登 2) 宇遅能和多理迩 3) 和多理是迩 4) 多弖流 5) 阿豆佐由美麻由美 6) 伊岐良牟登 7) 許許呂波母閇杼 8) 伊斗良牟登 9) 許許呂波母閇杼 10) 母登弊波 11) 岐美袁淤母比傅 12) 須恵幣波 13) 伊毛袁淤母比傅 14) 伊良那祁久 15) 曽許爾淤母比傅 16) 加那志祁久 17) 許許爾淤母比傅 18) 伊岐良受曽久流 19) 阿豆佐由美麻由美

Ромадзи

1) *ti-paya pyitö* 2) *uNti-nö watar-i-ni* 3) *watar-i-Nse-ni* 4) *tater-u* 5) *aNtusa yumyi mayumyi* 6) *i-kyir-am-u tö* 7) *kökörö pa (o)möp-ey-Ntö* 8) *i-twor-am-u tö* 9) *kökörö pa (o)möp-ey-Ntö* 10) *mötö-pye pa* 11) *kyimyi-wo omöp-yi-(i)Nte* 12) *suwe-pye pa* 13) *imwo-wo omöp-yi-(i)Nte* 14) *irana-ky-eku* 15) *sökö-ni omöp-yi-(i)Nte* 16) *kanasi-ky-eku* 17) *kökö-ni omöp-yi-(i)Nte* 18) *i-kyir-aNs-u sö k-uru* 19) *aNtusa yumyi mayumyi*.

Глоссирование и морфемный анализ

1) свергающие.тысячи.скал-ATTR 2) Удзи-GEN пересекать-NML-LOC 3) пересекать-NML-течение-LOC 4) стоять-PROG-ATTR 5) катальпа лук PREF-лук 6) DLF-брать-TENT-FIN-DV 7) сердце-TOP-думать-EV-CONC 8) DLF-брать-TENT-FIN-DV 9) сердце-TOP-думать-EV-CONC 10) основание-уровень TOP 11) господин-ACC думать-INF-exit 12) верх-уровень TOP 13) любимая-ACC думать-INF-exit 14) сожалеть-ATTR-NML 15) здесь-LOC думать-INF-exit 16) verb-IMPF-INF 17) здесь-LOC думать-INF-exit 18) DLF-срезать-NEG-INF PT приходить-ATTR 19) катальпа лук PREF-лук

Перевод

На переправе течения Удзи, (где) свергающие тысячи скал люди, находится лук из дерева катальпа, из дерева бересклет. (Для того, чтобы) срезать (лук) здесь, хотя (я) хотел (в) душе забрать (их) здесь; хотя (я) хотел (в) душе возле корней (дерева) (я) подумал о господине, возле верхушки (дерева) (я) подумал о возлюбленной, с сожалением (я) подумал, с горечью подумал здесь. (Я) вернулся, не срезав лук из дерева катальпа, дерева бересклет.

Ti-paya pyitö — ‘люди, размахивающие *типая*’ — *удзи* (род). Глускина говорит, что в основу связи были положены совершенно конкретные представления, и речь шла о роде, члены которого выполняли определенные функции в обрядовых представлениях, изображая богов. Позднее же это выражение приняло форму окаменевшего зачина [Глускина 1967: 102].

Является постоянным эпитетом к определяемому *божество.* Проглоссировать данную лексему можно двумя способами: *ti-[i]pa yaNpur-u* ‘свергающие тысячи скал-ATTR’ и *ti paya-N-puru* ‘сила быстрый-DV(INF) размахивать-ATTR размахивающие с быстротой и силой’ [JDB 1967: 59]. Из 16 случаев использования *tipayaNpuru* в *Man’yōshū*, 8 из них записаны логографически как 千磐破 [Vovin 2013: 165].

Несмотря на хотя и небольшое, но существующее количество исследований, для неносителей культуры смысл и цель использования МК в первых письменных источниках японской поэзии остаются не определенными. Лучше всего состояние исследований МК характеризуют слова Ю. Цутихаси: «Многим может казаться, что, поскольку *макура-котоба* бессмысленны, их изучение есть не что иное, как тщетные попытки» [Tsuchihashi 1979: 377].

Несмотря на наличие указанных исследований, до настоящего момента МК считаются малоизученной особенностью японской поэзии, практически не рассматривавшейся ранее с лингвистической точки зрения. В существующих работах данным выражениям приписана уникальность и прямая отсылка к божественному контексту.

Таким образом, лингвистический анализ показывает, что значение МК не всегда соответствует значению составлющих эти сочетания компонентов. В некоторых случаях даже изучение семантики не помогает полному пониманию цели использования МК в составе песен.

Большинство песен KiKi относятся к устной поэтической традиции, которая существовала задолго до того, как они были зафиксированы письменно. Можно с уверенностью сказать, что песни были частью общения дописьменного общества, а не результатом труда отдельных авторов. Э. Крэнстон писал о литературном переводе *вака* следующее: «Несомненно, этапы естественного роста процесса, который не находится под полным рациональным контролем, являются затруднительными для переводчика, который долго

работал над своим произведением. Он (переводчик) растворяется в поэзии и позволяет некоему событию произойти. Он служит посредником для нового роста. И всё-таки, перевод не является полностью пассивным процессом. Слово *произведение* уже подразумевает, что переводчик думает о том, что он делает. У него обязательно есть свои идеи того, что заставит поэзию жить, и для этого он проникает во внутреннюю организацию оригинала; он слушает ее тихо-тихо, силясь услышать *да* или *нет* в ответ на свои попытки сделать что-то новое. Нечто новое, которому он позволяет произойти, берет начало к самостоятельному существованию где-то между принуждением и сдержанностью. Разные переводчики слышат разные голоса, откуда возникает непонимание альтернативных версий перевода. И факт успеха либо неудачи переводного произведения зависит от его неоднозначного бытийного статуса» [Cranston 1993: XXII].

Как я уже говорила, литературные переводы всего текста обоих памятников существуют на русском языке, однако не могли быть использованы для целей данной работы

Как считают многие исследователи, оригинальная функция МК восходит к желанию восхвалять места и имена, игравшие особую культурную / религиозную роль в древнеяпонском обществе. Вера в магические свойства подобных слов, пожалуй, лучший способ для их сохранения на протяжении как можно более долгого периода времени, хотя можно признать, что тонизация, благозвучие и элементарная приверженность традициям также сыграли немаловажную роль.

В рамках крайне ограниченного корпуса KiKi МК не всегда могут быть отделены от неустойчивых выражений, выступавших в роли определений/сложных прилагательных конструкций. Несмотря на это, вне всяких сомнений, данный прием получил самое широкое употребление в истории японской литературы и языка. [McCullough 1985: 82–83].

Анализ предыдущих работ по МК показал, что по данной проблематике крайне мало исследований на европейских

языках, несмотря на то, что МК могут быть без преувеличения названы квинтэссенцией японской культуры, японского мировоззрения.

Список использованных сокращений

JDB — Jidai betsu kokugo dai jiten — Большой толковый словарь родного языка (древнеяпонский язык) / Под ред. Омодака. 1967.

KJK — Kojiki kayō, 712 н.э. — песни «Кодзики», 712 г.

KiKi — Kojiki and Nihon shoki — «Кодзики» и «Нихон Сёки».

MJ — Makura-kotoba jiten 萬葉集 枕詞辞典 朴 柄植, 1990 年, 小学館 — словарь макура-котоба.

MK — makura-kotoba — макура-котоба.

MYS — Man'yōshū, 759 н.э. — Манъёсю, 759 г.

NSK — Nihon shoki kayō, 720 н.э. — песни «Нихон Сёки», 720 г.

OJ — Old Japanese — древнеяпонский язык.

WOJ — Western Old Japanese — западная ветвь древнеяпонского языка.

Список сокращений грамматических форм

ACC — аккузатив

ATTR- аттрибутив

CAUS — каузатив

CL — классификатор

COMP — сравнительный показатель

CON — конъюнктивный герундий

CONC концессивный герундий

COND — условная форма

CONJ — союз

CONJC — предположение

COOP — совместное действие

COOR сочинительный герундий

COP — связка

DV — дефектный глагол

EMPH — частица выразительности

EV — эвиденциальность

EXCL — восклицание

FIN — абсолютная предикация

GEN — генитив

GEN/LOC — показатель предложно-родительного падежа, GER — герундий, HON — гонoратив, INF — инфинитив, INTER-восклицание, LOC — локатив, NEG — отрицание, NML — субстантиватор, PAST — прошедшее время, PERF — перфект, POSS — страдательный залог, PROG — прогрессив, PT — частица, RETR — ретроспекция (воспоминание), SUB — подчинительный герундий, SUBJ — сослагательное наклонение, TENT — условное наклонение, TERM — результативность, TOP — топик

Список литературы

Глускина 1967 — *Глускина А.Е*. К изучению древнего стиля японской поэзии. Заметки о макура-котоба // Народы Азии и Африки. 1967. № 3. С. 95–105.

Brower, Miner 1961 — *Brower R*., *Miner E*. Japanese Court Poetry. California: Stanford University Press, 1961.

Cranston 1993 — *Cranston E*. The gem-glistening cup [Text] / A Waka Anthology. Vol. I. California: Stanford University Press, 1993.

Konishi 1984 — *Konishi J.* A history of Japanese literature [Text] / *Jin'ichi Konishi*. A history of Japanese literature. Vol. 1. The archaic and ancient ages / Ed. by E. Miner. Princeton, New Jersey — USA: Princeton University Press, 1984.

Marra 2010 — *Marra M*. Essays on Japan. Between aesthetics and literature / Michael F. Marra. Brill. 2010.

Martin 1987 — *Martin S.E*. The Japanese language through time / Yale University Press, 1987.

McCullough 1985 — *McCullough H.C*. Brocade by Night: «Kokin wakashū" and the court style in Japanese classical poetry. Stanford University Press, 1985.

Vovin 2007 — *Vovin A.A* descriptive and comparative grammar of Western Old Japanese: part 2. Adjectives, verbs, adverbs, conjunctions, particles, postpositions/ Alexander Vovin. Global Oriental. UK. 2007.

Vovin 2013 — *Vovin A*. Man'yôshû. Book 20. A new English translation containing the original text, kana transliteration, Romanization, glossing and commentary. Global Oriental. UK. 2013.

Tsuchihashi 1976 — 土橋 寛 古代歌謡全注釈古事記編 角川書店 昭和 56 年, 466 p. / *Yutaka Tsuchihashi*. Full comments on ancient song. Kojiki, Japan: Kadokawa Shoten. 1976.

Tsuchihashi 1979 — 土橋 寛 古代歌謡論 三一書房 1979 / *Yutaka Tsuchihashi*. An issue on ancient songs. San-Iti Publishing Co., Ltd. 1979.

Сюжетное сходство поэмы «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова с персидскими фольклорными версиями «Лейли и Меджнун»

Ф. Машхадирафи

Поэма «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова (1910 г.), как явствует из ее названия, создана русским поэтом, вдохновленным образами двух восточных влюбленных — Лейли и Меджнуна. Как известно, история трагической любви Лейли и Меджнуна неоднократно вдохновляла поэтов многих эпох на создание произведений на разных языках, в том числе на персидском, арабском, турецком, урду. Но не подлежит сомнению, что эта восточная трагическая повесть завоевала сердца людей во всем мире в первую очередь благодаря поэме Низами «Лейли и Меджнун», которую Хлебников считал «лучшей повестью арамейцев».

Учитывая это высказывание Хлебникова, каким-то образом выражающее увлечение русского поэта творчеством Низами, можно предположить, что его поэма «Медлум и Лейли» является своего рода современной поэмой-назире в подражание поэме «Лейли и Меджнун» Низами. Но при сопоставлении мотивов и сюжетных линий этих двух поэм мы приходим к выводу, что «Медлум и Лейли» Хлебникова отнюдь не перевод поэмы Низами и не пересказ ее сюжета» [Степанов 1975: 105] и что, по всей вероятности, русский поэт при создании своей поэмы обращался к другим источникам этого сказания.

Начальные строки «Медлума и Лейли» позволяют сделать предположение относительно возможных источников поэмы:

Два царя в далеком Курдистане,
Дочь и сын растут у них.

Здесь Курдистан, как место действия событий, является ключевым словом, что позволяет предположить, что источником заимствования сюжета поэмы Хлебникова, по всей вероятности, является какое-то одноименное сказание народа этого региона. История любви Лейли и Меджнуна имеет широкое распространение как в литературе, так и в фольклоре курдов. Что касается курдских литературных обработок сказания о Лейли и Меджнуне, то, «по мнению иранского исследователя курдской литературы Мухаммадали Султани, они, как и многие одноименные персидские произведения, написаны в подражание поэме "Лейли и Меджнун" Низами. Кроме этого, он также указывает на книгу выдающегося курдского ученого третьего века хиджры Ибн-Кутейбы Динвари "Стихи поэтов (*Аш-ше'р аш-шо'ара*)", которая, в свою очередь, считается одним из первых достоверных источников об этой истории для курдских поэтов» [Шири 2007: 25].

Среди этих литературных версий можно назвать следующие:

1. «Лейли и Меджнун» Муллы Мухаммадголи Кандолеи (1732 г.);

2. «Лейли и Меджнун» Муллы Валадхана Гурана (1880 г.);

3. «Лейли и Меджнун» Харриса Битлиси на диалекте Северного Курманджи (1758 г.);

4. «Лейли и Меджнун» Муллы Махмуда Баязиди (1895 г.);

5. «Лейли и Меджнун» Муллы Фараджа Салих-Шакиба на диалекте Южного Курманджи (1942 г.);

6. «Лейли и Меджнун» Али Кемаля Бапирагы на диалекте Южного Курманджи (1950 г.).

История о любви Лейли и Меджнуна также нашла свое отражение в курдском фольклоре. М.Б. Руденко в предисловии к русскому переводу «Лейли и Меджнуна» Хариса Битлиси

указывает, что «особенно большой популярностью пользуется это сказание у курдов Закавказья и Турции. Известно оно и у курдов, населяющих районы Хорасана и Керманшаха» [Битлиси 1965:15].

М.Б. Руденко также говорит о пяти конкретных фольклорных версиях этого сказания, записанных со слов: 1. Айкуни; 2. А. Джинди; 3. А. Авдаля; 4. Ч. Джангоева; 5. Карахана Шарафхонова.

Тем не менее, четыре из этих версий (варианты Айкуни, А. Джинди, А. Авдаля и Ч. Джангоева) имеют общую сюжетную линию, а одна (вариант Карахана Шарафхонова) сюжетно тесно связана с литературными версиями. При этом имя *Маджнун* дается в вариантах Меджлум и Меджрум. Краткое содержание этих вариантов М.Б. Руденко излагает следующим образом:

Первая часть	1. Меджлум во сне влюбляется в Лейли.
	2. Меджрум пасет телят, встречает в караване кочевников Лейли и влюбляется в нее.
	3. Меджрум во сне влюбляется в Лейли.
	4. То же.
Вторая часть	1. Встреча Лейли с матерью Меджлума.
	2. Мать Меджрума просит милостыню у дома Лейли.
	3. Мать Меджрума уговаривает сына оставить мысли о Лейли.
	4. Неудачное сватовство матери Меджрума к Лейли.
Третья часть	1. Мать Меджлума пытается очернить Лейли в глазах сына.
	2. То же.
	3. Мать Меджрума отказывается сватать Лейли, ссылаясь на разницу в социальном положении.
	4. Мать Меджрума пытается очернить Лейли в глазах сына.

Четвертая часть	1. Меджлум, разгневавшись на мать, уходит из дома. 2. То же. 3. То же. 4. То же.
Пятая часть	2. Встреча Лейли и Меджлума у родника. 3. То же. 4. То же. 5. То же.
Шестая часть	1. Лейли усыпляет Меджлума и уходит домой, чтобы отнести гостям воду. 2. То же. 3. Лейли, вспомнив, что семья ее отправляется на кочевку, усыпляет Меджрума и уходит домой. 4. Лейли усыпляет Меджрума, уходит домой, чтобы отнести воду гостям и снова вернуться.
Седьмая часть	1. Лейли уходит с семьей на кочевку. 2. То же. 3. То же. 4. То же. Лейли дает зарок.
Восьмая часть	1. Лейли с матерью идут к Меджлуму. 2. Лейли идет к Меджруму. 3. То же. 4. То же.
Девятая часть	1. Лейли и ее мать молитвой оживляют умершего Меджлума. 2. Лейли пробуждает Меджрума. 3. То же. 4. То же.
Десятая часть	1. Лейли и Меджлум превращаются в звезды. 2. То же. 3. То же. 4. Спасаясь от мести братьев, Лейли просит обратить ее и Меджрума в звезды. Превращение в звезды.

Учитывая всё вышеуказанное, можно отметить, что «Медлум и Лейли» Хлебникова сюжетно сближается именно с курдскими фольклорными версиями.

Главный герой поэмы Хлебникова называется «Медлумом». Обратим внимание на имена героев фольклорных версий: *Меджлум*/ *Меджрум*. Разумеется, что выбор Хлебниковым этого имени не может быть случайным плодом фантазии поэта. По нашему мнению, «Медлум» является авторским вариантом двух имен — *Меджлум* и *Меджрум*.

Главная героиня поэмы Хлебникова, подобно Лейли фольклорных версий, очень активна и играет важную роль в сюжете сказания. Основное, что привлекает внимание в характере Лейли Хлебникова, — это проявление непокорности существующим в обществе традициям, смелость и преданность. Не обращая внимания на жесткие социальные и семейные традиции, Лейли Хлебникова готова пожертвовать своей жизнью ради любви. Это Лейли, которая обращается к Богу с просьбой превратить их в «две яркие звезды»:

— О, если расставаться нужно
Двоим нам в свете этом,

То разреши, Господь, чтоб дружно
Гореть могли мы звездным светом.

Бог, чье страшно молвить имя
Рту земного и везде,

Повели, чтобы могли мы
Вверить жребий свой звезде!

Мотив превращения влюбленных в две звезды (планеты) отражен в преданиях других районов Ирана, в том числе Лорестана, Кохнака, Бандар-Аббаса, Арадана-Гермсара и Сангсара.

В предании народа Лорестана — это повесть о влюбленных Зухре и Муштари. «Они жили на земле и сильно влюбились друг в друга, но их родители не разрешали им жениться. Поэтому Зухра (Венера) и Муштари (Юпитер) попросили Бога

превратить их в две звезды и поместить на небе. Бог осуществил их просьбу, и они стали двумя звездами, поднялись на небо и расположились рядом друг с другом» [Селахварзи, Даду 2002: 68].

В предании народов Кохнака и Бандар-Аббаса указывается, что эти две планеты — Зухра и Муштари — только раз в определенное время года появляются на небе одновременно и встречаются друг с другом. В предании народа Арадана-Гермсара они появляются раз в тридцать лет на небе. Согласно поверьям народа этого района и также народа Сангсара, «если тот, кто стал свидетелем их встречи, коснется рукой чего-нибудь и скажет: «Превратись в золото!», то эта вещь сразу превратится в золото» [Азами Сангсари 1970: 48].

Небезынтересно, что этот мотив также нашел отражение в поэме Хлебникова. Об одновременном появлении двух звезд на небе в определенное время года читаем:

Во время осеннее,
В день вознесения,

Только три поцелуя
Смертным даю я.

Только раз в году
Я вас вместе сведу,

И с звездой сплетет звезду
Три лобзания на ходу.

В другой части поэмы также говорится об осуществлении мечты во время сближения этих двух звезд:

В этот миг золотого сияния
В небе плещущих огненных крыл

Только выскажи лучшие желания
Три, чтобы выбор у Господа был.

Список литературы

Азами 1970 — *Азами Сангсари Черагали*. Поверья народа Сангсара // Хонар ва мардом (на перс.яз.). Тегеран, 1970. № 92. С. 48.

Битлиси 1965 — *Битлиси Харрис*. Лейли и Меджнун / Пер., предисл. и примеч. М.Б. Руденко. М.: Наука, 1965. С. 15.

Селахварзи, Даду 2002 — *Селахварзи Маджид*, *Даду Гити*. Влюбленность Венеры и Юпитера // Фарханг-э мардом (на перс. яз.). Тегеран, 2002. № 2. С. 68.

Степанов 1975 — *Степанов Н.Л*. Велимир Хлебников: жизнь и творчество. М.: Советский писатель. 1975. С. 105.

Шири 2007 — *Шири Фарйад*. Разговор с Мухаммадали Султани (исследователем курдской литературы) // Поэтический ежегодник «Гохаран», 2007. № 15. С. 25.

«История» Хасана Аги ал-ʻАбда: введение в изучение памятника

Д.В. Микульский

Конец XVIII — первая четверть XIX в., период, который предшествовал в арабской культуре началу так называемого Арабского возрождения (*ан-Нахда*), не без основания считается периодом упадка. Такая культурная ситуация была характерна не только для периферий арабского мира, но и для одного из исконных центров арабской культуры — исторической Сирии. Хотя впоследствии Сирия и стала как раз одним из очагов *ан-Нахды*, в ее пределах, по крайней мере, до конца девятнадцатого столетия продолжали появляться тексты, которые являли собой значительную деформацию классической литературной традиции (не будучи при том и новоарабскими). Именно таким оказался анонимный трактат «Снятие покрывала с лика Дамаска Сирийского», написанный, судя по всему, неким купцом из Халаба (Алеппо) в конце XIX в. в жанре так называемых *фада'ил* или *манакиб*[1]. Автор этого сочинения, великий патриот родного Халаба, побывавший в Дамаске и немало там претерпевший, написал свой труд, дабы не столько «разоблачить» «пороки» дамаскинцев и восславить свой собственный город, сколько для того, чтобы дамаскинцы «исправились» и стали бы полностью соответствовать имени и духу великой родной обители.

Хотя послание это и написано на языке, страдающем многими погрешностями против норм классического арабского (*ал-фусха*), ее автор всё же прочно связан с арабской классической литературной традицией. Это проявляется, среди прочего, в насыщении текста обильными цитатами и реми-

[1] *фада'ил, манакиб* — ‘достоинства, похвальные качества’.

нисценциями из сочинений, созданных в эпоху расцвета арабской словесности, поэтому переводить это послание было делом непростым. Его перевод, осуществленный мною с помощью и русских, и арабских коллег, был опубликован в сборнике, посвященном светлой памяти моего покойного учителя М.С. Киктева [Кашф ал-лисам 2007: 10–65].

Памятник, которому посвящена настоящая статья [На'иса 1986], далек от классической словесной традиции и этим похож на «Снятие покрывала…», причем автор «Истории Дамаска» отстоит от нее еще дальше, нежели купец, высмеивавший дамаскинцев. Издатель памятника, профессор исторического факультета Дамасского университета Йусуф Джамил На'иса (труд этот был опубликован в 1986 г., еще в прежнее, «мирное» время), отмечает сугубо простонародный язык хроники [На'иса 1986: 9]. Это, подчеркивает он, фактически дамасский диалект начала XIX в. с вкраплениями заимствований из османского языка — что и немудрено: ведь Сирия была одной из провинций Османского государства. Профессор На'иса, сам коренной дамаскинец, полагает, что написание исторического труда на родном диалекте свидетельствует о низкой культуре автора, не получившего систематического образования на арабском языке. Показательно в связи с этим, что издатель, явно предназначая свой труд не столько арабистам, сколько отечественным исследователям родной старины (как из Сирии, так и из других арабских стран) снабдил издание обильными комментариями как сугубо языкового, так и «реального» характера. Другой весьма полезный атрибут издания — корректно сделанные указатели. Это представляется большим достоинством издания и является серьезным подспорьем для всякого исследователя, тем более для неараба.

Особенности стиля хроники, о которой идет речь, возможно, объясняются особенностями судьбы ее автора. В основных своих чертах его житие вырисовывается довольно отчетливо, хотя детали практически неизвестны. Хасан Ага

ал-ʻАбд родился, по всей видимости, в семидесятых годах восемнадцатого столетия, а скончался после 1826 г. Происходил из старинного дамасского семейства ал-ʻАбд, отпрыски которого живут в сирийской столице и поныне. Тем не менее, по словам профессора Йусуфа Наʻисы, каких бы то ни было сведений о нем в семейной памяти не сохранилось.

Желая перепроверить это утверждение, я обратился к труду другого коренного дамаскинца, факиха и литератора Мухаммада Джамила аш-Шатти (1882–1959). Этот труд, опубликованный в 1994 г. и составленный в традиционной манере, содержит около трехсот жизнеописаний видных мужей, живших и совершавших деяния, говоря высокопарным слогом, в Дамаске с 1786 по 1932 г. [Аʻйан Димашк 1994][2] В этом труде никаких сведений о Хасане Аге ал-ʻАбде нет. Полагаю, что первое издание сочинения аш-Шатти, опубликованное еще в сороковых годах двадцатого столетия, наверняка было известно профессору Наʻисе. Между тем, ссылаясь на отрывочные данные сирийских летописцев второй половины девятнадцатого века, профессор Наʻиса сообщает, что Хасан ал-ʻАбд служил в чине аги (этого чина удостаивались видные военнослужащие в старой османской армии, еще не подвергшейся реформе 1826 г., когда был уничтожен янычарский корпус и по европейскому образцу сформированы регулярные вооруженные силы) при *вали* (наместнике) Дамаска Сулайман-паше ас-Салхадаре. В 1813 г. Хасан Ага занимался, по поручению своего патрона, восстановлением укрепленных пунктов, служивших местами привала для каравана паломников, ежегодно отправлявшегося из Дамаска в священные города Хиджаза. Ко времени отправки каравана, как известно, в сирийскую столицу стекались многочисленные гости из многих городов и весей не только собственно Исторической Сирии, но и ряда других стран — как подвластных османскому султану, так и находившихся за пределами Османского государства. В силу этого обстоятельства сам

[2] См. статью, посвященную этому памятнику [Микульский 2015: 292–314].

факт существования дамасского каравана был важной статьей дохода и горожан, и городской казны. Забота о безопасности священного путешествия была одной из обязанностей городских властей, а дамасские хронисты, в том числе и сам Хасан Ага ал-ʻАбд, непременно сообщают о ежегодном отбытии и прибытии каравана, равно как и о связанных с этим торжествах и происшествиях. В том же году, будучи начальником охраны каравана, Хасан Ага отправился в Мекку и совершил ритуалы хаджжа. Возможно, во время хаджжа 1813 г. Хасан Ага присутствовал на встрече между дамасским вали и наместником Египта, впоследствии великим реформатором Мухаммадом ʻАли[3]. В то время Мухаммад ʻАли осуществлял подготовку к походу на столицу ваххабитской династии Саудитов ад-Дирʻиййу (иначе *ад-Дарʻиййа*). Потомки тех государей, как известно, и ныне управляют Саудовской Аравией, а город-крепость ад-Дарʻиййа, восстановленная одной из немецких реставрационных фирм, сделалась важной достопримечательностью Саудовского Королевства.

В 1820 г. новый дамасский вали Мухаммад Дарвиш назначил Хасана Агу наместником знаменитой плодородием долины ал-Бикаʻ, расположенной на востоке современного Ливана. Этот регион был яблоком раздора между дамасским пашой, пашой прибрежной Сайды (древнего Сидона) и ливанскими владетельными родами Джумблатов[4] и Шихабов[5].

---

[3] Мухаммад ʻАли (1769–1849) — правитель Египта в 1805–1849 гг., родом албанец. Признавал власть Османской империи лишь номинально. Осуществил в Египте обширную модернизацию; считается основоположником современного Египта.

[4] Джумблаты (правильнее — *Джанбулат*) — влиятельный ливанский клан. Согласно семейному преданию, Джанбулаты — семейство курдского происхождения, родственное знаменитому Салах ад-Дину (Саладину; 1138–1193). Выдвинулись при Османах, в XVI в., и вскоре сделались вождями одной из группировок друзов.

[5] Шихабы (*бану шихаб*) — влиятельный ливанский клан, выдвинувшийся уже к эпохе Османских завоеваний, в XVI в.

Хронисты-современники тех лет сообщают, что как раз в 1820 г. дамасский отряд под командованием Хасана Аги разграбил деревню ʻАмик в 30 км к северо-востоку от Бейрута, захватил тамошний скот и выгодно продал добычу на дамасских базарах. Сообщается и об иных его подобных деяниях. Однажды дамасский вали даже был вынужден принудить своего ретивого подчиненного вернуть награбленное законным владельцам. Интересно, что в своем сочинении Хасан Ага неоднократно сообщает о всевозможных бесчинствах и притеснениях, осуществлявшихся военщиной, однако и сам он, как мы видим, был истинным сыном своего времени и, наверное, полагал, что имеет полное право обирать обывателей, оказавшихся в его власти.

В 1821 г. Хасан Ага осуществлял поставки продовольствия войску дамасского вали Мухаммада Дарвиша, который отправился воевать с вали Сайды ʻАбдаллахом-пашой и его союзником ливанским эмиром Баширом — Шихабом II. В сражении при Рашийи, в 85 км к северо-востоку от Бейрута, дамаскинцы были разбиты, бежали до самого Дамаска и укрылись за его стенами (ныне это стены Старого Города), а ливанцы заняли местность ал-Миззу (в черте современного Дамаска) и принялись осаждать вали и его сотоварищей. К счастью для Мухаммада Дарвиша, в тылы осаждающим, ту самую долину ал-Бикаʻ, ударили соединенные силы вали Алеппо Мустафы-паши и вали Аданы (в южной Анатолии, на нынешней территории Турции) Ибрахима-паши. Хасан Ага находился как раз в составе войска, что шло через ал-Бикаʻ на Сайду. Впоследствии благодарный дамасский наместник вновь поставил его править этой плодородной долиной. Затем же всякие сведения о Хасане Аге обрываются.

Теперь непосредственно об «Истории» Хасана Аги. Издатель, профессор Наʻиса полагает, что опубликованный им текст представляет собой единственный фрагмент, сохранившийся от изначально более обширного труда. Рукописная история памятника изложена издателем довольно путано.

Мне удалось уяснить, что изданный текст представляет собой контаминацию двух манускриптов. Один из них, аутентичный, относящийся к первой трети XIX в., хранится в знаменитой дамасской библиотеке аз-Захирийя, а другой был утерян — его фотокопия находится в библиотеке Дамасской Академии арабского языка[6]. Как соотносятся между собою эти манускрипты, неясно.

«История» представляет собой погодную (в соответствии с годами мусульманской эры) хронику. Очевидно, таким образом, что Хасан Ага ал-ʻАбд, при всей своей «малограмотности», был знаком с арабской исторической традицией и знал, что одной из наиболее продуктивных композиционных форм традиционной арабской историографии является погодная[7]. Изданный фрагмент начинается 1180/1766–67 г. и завершается 1241/1825–26 г. Самый текст занимает всего 179 страниц; отрывок хроники, таким образом, невелик.

Приведем в близком к тексту пересказе несколько особенно примечательных сообщений, которые могут дать представление о характере сведений, которыми богата хроника ал-ʻАбда, и о его весьма путаной, если не сказать бестолковой, манере их подачи.

«Итак, в 1201 (1786–87)[8] г. вернулся благородный караван с паломниками. Два дня все пребывали в спокойствии. На третий день некоторые мужи, прибывшие с караваном, стали нападать на дамаскинцев. Случилась война. Во главе мятежных дамаскинцев (sic!) встал ага местных янычаров Ахмад аз-Заʻфаранджи. Появились убитые с обеих сторон. Караванщи-

---

[6] *Маджмаʻ ал-луга ал-ʻарабиййа би Димашк* — старейшая академия арабского языка в арабском мире (Дамаск, Сирия). Основана в 1919 г.

[7] О погодных хрониках в арабо-мусульманской историографической традиции см.: [Микульский 2006:31–32].

[8] Здесь и далее в скобках переводчиком дается соответствующая дата по григоранскому календарю.

ки наставили на цитадель пушки. Вали Ибрахим-паша в страхе бежал из Дамаска в Хаму[9], и с ним — сообщество знатных господ (*ал-афандиййа*). Отправили в Стамбул донесения о бунте. К вали Ибрахиму-паше прибыли на подмогу янычары из Стамбула во главе с агой. Войско пошло на Дамаск. Написали горожанам грамоту об амане10. Однако горожане не пустили войско в Дамаск. Между двумя воинствами случилось сражение, продолжавшееся два часа. Многие были убиты. Нападавшие заняли Цитадель[11]. Затем случилась битва между "цитадельцами" (*ахл ал-кал'а*) и воинами (*ал-'аскар*), которая продолжалась два дня и две ночи. Наконец, послали депутацию "лучших людей" (*ал-а'йан*) и договорились о сдаче. Паша приказал казнить нескольких приспешников Ахмада аз-За'фаранджи, а потом отрубил голову и ему самому. Затем паша вернул в город ряд знатных дамаскинцев. И пошли дела по-прежнему.

В 1205 (1790–91) г. был смещен прежний вали Ибрахим-паша. В Священные города отправился караван. С караваном ушел и знаменитый *вали* 'Акки[12] Ахмад ал-Джаззар[13]. Управлять городом остался *ка'иммакам*[14] Мухаммад Ага. Он при-

---

[9] Хама — крупный город в центральной части Сирии, на берегу реки Оронт (*Нахр ал-'Аси*), в 209 км к северу от Дамаска.

[10] *Аман* — гарантии безопасности, даруемые, согласно шариату, лицу, добровольно складывающему оружие.

[11] Цитадель (*ал-Кал'а*) — крепость, располагающаяся в северо-западной части Старого Дамаска. Возведена в XI в.;нынешний облик обрела в XIII в.

[12] Акка — древний город на средиземноморском побережье Палестины.

[13] Ахмад ал-Джаззар (Джаззар-паша; 1721–1804) — османский государственный и военный деятель, по происхождению боснякхристианин. В 1775–1804 гг. был правителем Палестины и значительной части Сирии.

[14] *Ка'иммакам* — в Османской империи заместитель высокопоставленного лица.

нялся убивать горожан и грабить их добро. Потом вернулся из хаджжа паша Ахмад ал-Джаззар. Убиение, насилия и поборы умножились.

В 1212 (1797–98) г. поразила детей оспа. В день хоронили по сотне ребятишек — так продолжалось три–четыре месяца. Детей стало мало. В некоторых семьях ослепли и женщины, и мужчины, и дети. Просим у Аллаха избавления от недугов.

В 1213 (1798–99) г. прибыли к нам в Дамаск известия, о том, что христиане (*насара*) нападают на побережье и внутренние области страны[15]. Собрались лучшие люди (*а'йан*) и решили совершить из Дамаска поход. Собралось в Дамаске много воинов. Принялись отбирать у мыловаров мыло. Потом выступило войско на христиан. По дороге разграбили город Сафад[16]. На дамасских ополченцев в Сафаде напало воинство неверных (*куффар*). Бежали из Сафада в Дамаск. Потом пришло известие, что всё дамасское ополчение разбито. Беглецы вернулись в Дамаск. Стало тяжко жить — много воинов и коней на постое.

Потом прибыл из 'Акки гонец с грамотой. В ней говорилось, что Ахмад-паша ал-Джаззар вместе с *насарат ал-инклиз* (христианами-англичанами) убили из *насарат ал-фарансави* (христиан-французов) около трех тысяч мужей. Гонец клялся Аллахом, что известие это истинное. У нас в Дамаске сделалась великая радость. Устроили великий шум. Из-за этой грамоты стреляли орудия, что в Цитадели. Ахмад-паша ал-Джаззар запер ворота 'Акки и бил по *ан-насара ал-кафара* (христианам-неверным) из пушек.

Потом прибыл гонец-татарин и сообщил, что случилась великая битва и было много убито *насара*. Прислал ал-Джаззар в Дамаск семь тюков голов *насара*, и ушли *насара* от 'Акки.

---

[15] Имеется в виду завершившаяся неудачей Сирийская экспедиция Бонапарта 1799 г.

[16] Сафад — небольшой город в северной части Палестины

В 1218 (1803-04) г. пришло тревожное известие, что ал-Ваххаби разрушил пристанища в Священной Мекке и убил некоторых людей. Случилась брань между сообществом *ал-ваххабиййа* и воинством эмира хаджжа ʻАбдаллаха-паши б. ʻАзма. Разгорелся бой, и сразились оба воинства. Так что в День Двух Святых Городов поседели ребятишки. Много народа из *ал-ваххабиййа* было убито, а также из воинства ʻАбдаллаха-паши. Одержал он над ними верх и возвратил паломников в Дамаск невредимыми. После возвращения каравана дороговизна усилилась. Никто не знает, как было дело в Двух Святых Городах».

Приведенных материалов, думается, достаточно, чтобы показать какие «непростые» времена описывал Хасан Ага ал-ʻАбд. Достойно уважения, что этот, по всей видимости, бесхитростный и, наверное, бессовестный человек всё же испытывал неодолимую тягу к писательству и поэтому сохранил память и о своей эпохе, и о самом себе.

Список литературы

Аʻйан Димашк 1994 — Аʻйан Димашк фи-л-карн ас-салис ʻашар ва нисф ал-карн ар-раби‘ ʻашар. Мин 1201 — 1350 х. Таʼлиф ал-ʻаллама аш-шайх Мухаммад Джамил аш-Шатти рахимаху Аллах. Дамаск. Дар ал-башаʼир, 1414 г.х./ 1994 г.

Кашф ал-лисам 2007 — Кашф ал-лисам ʻан ахвал ахл аш-Шам (Снятие покрывала с лика Дамаска Сирийского) — введение в изучение памятника // Арабист, хлебниковед, человек М.С. Киктев (1943–2005). М.: Институт стран Азии и Африки им. М.В. Ломоносова. Гуманитарий, 2007. С. 10–65.

Микульский 2006 — *Микульский Д.В*. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Масʻуди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва маʻадин ал-джаухар») X век. М.: «Восточная литература» РАН, 2006.

Микульский 2012 — *Микульский Д.В*. «Жития знатных дамаскинцев» аш-Шатти // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра. Языки славянской культуры, 2015. С. 292–314.

На'иса 1986 — *На'иса Й.Дж*. Хайат Хасан Ага ал-'Абд // Тарих Хасан Ага ал-'Абд. Хавадис Билад аш-Шам ва ли-л-Имбратурийа ал-'Усманиййа (1186–1241 х; 1771–1826 м). Тахкик ад-дуктур Йусуф Джамил На'иса. Дамаск: Дар Димашк, 1986.

Проблемы перевода и интерпретации *тафсира* — толкования Корана *Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Кур'ан* Абу Джа'фара б. Джарира ат-Табари (839–923)

М.Ф. Муртазин

Полное имя этого знаменитого средневекового арабского ученого-энциклопедиста — Мухаммад б. Джарир б. Йазид б. Касир б. Галиб, известного также по *кунье*[1] Имам Абу Джа'фар ат-Табари. Во многих арабских источниках его имя передают сокращенно как Абу Джа'фар или Ибн Джарир. Родился он в 839 г., что соответствует 224 г. хиджры, хотя более точно эту дату установить не удается, поскольку она вызывает споры среди его биографов: одни говорят, что он родился в конце 224/838[2], а другие — в начале 225 г.х. В средневековой арабской энциклопедии *Му'джам ал-удаба'* — «Словарь литераторов» Йакута ал-Хамави, известного также, как ар-Руми, сообщается, как однажды его ученик и биограф Абу Бакр б. Камил спросил: «Как случилось, что дата твоего рождения оказалась под сомнением?» Ибн Джарир ответил: «Жители нашей страны ведут счет лет по событиям, а не по годам. Дата моего рождения была привязана к одному событию, которое одни относили к 224 г. хиджры, а другие — к 225 г.» [Табари 1960:

[1] *Кунья* — часть арабского имени, которая определяет человека по имени его ребенка — *Абу* «отец такого-то» или *Умм* «мать такого-то», или по характерной особенности, например, *Абу Хурайра* — букв. «Отец кошечки».

[2] Цифра перед косой чертой обозначает год по мусульманскому исчислению — хиджре, а после нее — по григорианскому летоисчислению. Если указана только одна дата, то она указывает на год по григорианскому календарю.

6]. Что касается даты смерти, то она установлена точно — за два дня до окончания месяца, 26 *шаввала* 310/923, и сообщают, что на поминальную молитву-*джаназа* собрались тысячи жителей Багдада, где он и был похоронен.

В отечественной и западной ориенталистике ат-Табари известен более всего благодаря своему монументальному многотомному труду *Тарих ар-русул ва-л-мулук*– «История пророков и царей», или *Тарих ал-умам ва-л-мулук* — «История народов и царей». Рукопись этого сочинения была издана в Лейдене в XIX в. [Annales 1889–1901]. В период с 1989 по 1999 г. был сделан коллективный 40-томный перевод этого сочинения на английский язык[3]. На русский язык отдельные фрагменты этого сочинения были переведены В.И. Беляевым и Е.А. Разумовской [Материалы 1939], а также Л.Е. Куббелем и В.В. Матвеевой [Арабские источники 1960]. Позднее О.Г. Большаковым и А.Б. Халидовым был издан более полный текст рукописи перевода В.И. Беляева [История 1987].

Что касается *тафсира* ат-Табари — толкования Корана, то он был составлен им после завершения работы над «Историей». Как сообщает тот же Йакут, работа над ним длилась семь лет, с 283/896 по 290/903 г. [Табари 1960: 16], при этом текст он записывал частично сам или диктовал под запись ученикам. В конечном счете эта работа составила 30 тысяч листов текста, или, как сообщают другие, 30 томов в соответствии с количеством частей Корана — *джузов*. По сообщению Ибн ан-Надима в его *Фихристе*, ряд его учеников, в том числе Абу Бакр б. ал-Ихшид, сократили текст *тафсира* ат-Табари. Поэтому очевидно, что перед нами предстает сокращенный арабский текст по сравнению с тем, что записал и надиктовал сам ат-Табари, но с первых дней своего существования он получил широкое распространение среди мусульманских ученых-*'алимов*. Более того, довольно рано, уже в середине X в., по приказу саманидского эмира Мансура б. Йахйи *тафсир*

[3] Последнее полное издание см. [History 2007].

был переведен на персидский язык, а Карл Брокельман сообщает также о средневековом переводе на тюркский язык.

В арабском науковедении *тафсир* ат-Табари признается вторым по значимости сочинением после его «Истории». Среди сочинений по *тафсиру* арабские богословы ставят его на первое место по значимости и содержанию, благодаря чему Ат-Табари получил почетное звание *Имам ал-муфассирин*, то есть «первый среди толкователей Корана». Ан-Навави (ум. 1277) оценил *тафсир* ат-Табари как «сочинение, подобное которому никто не написал», а Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. 1505) так оценил *тафсир*: «Если бы меня спросили, какой *тафсир* порекомендовать почитать или предписать исследователю, на какой можно положиться, то я ответил бы, что это *тафсир* имама Абу Джаʿфара б. Джарира ат-Табари, относительно которого ʿалимы единодушны во мнении, что среди *тафсиров* не написано ничего подобного».

Первое книжное издание *тафсира* ат-Табари в 30 томах появилось в 1903 г. в Египте (новое издание — 1984 г.), но наиболее признанным является издание египетского богослова Ахмада Мухаммада Шакира (1892–1958) в 12 томах, опубликованное полностью в 1998 г. в Бейруте.

Из современных переводов *тафсира* ат-Табари сообщается только о переводе на английский язык Дж. Купера, из которого был опубликован только один том [Commentary 1987].

В русскоязычной арабистической литературе упоминания о *тафсире* ат-Табари имеются у В.И. Беляева в предисловии к изданию «Истории» 1987 г. Сведения о систематизированном переводе *тафсира* ат-Табари на русский язык отсутствуют.

Фрагменты перевода *тафсира* ат-Табари на русском языке использованы В.Д. Фроловым в его компилятивном труде «Комментарий к Корану» [Фролов 2011–2013], в котором он пользуется шестью классическими *тафсирами*, включая, наряду с ат-Табари, *тафсиры* «*ал-Джалалайн*» — Джалал ад-Дина ал-Махалли (ум. 1459) и Джалал ад-Дина ас-Суйути,

тафсир Ибн Касира (ум. 1373), *тафсир* аз-Замахшари (ум. 1144), а также две специальные работы *Ахкам ал-Куран* Ибн ʻАраби (ум. 1148) и *Асбаб ан-нузул* того же ас-Суйути.

Переходя непосредственно к вопросам перевода арабского текста *тафсира* ат-Табари, можно отметить, что существуют разногласия относительно самого названия сочинения. Если по первой части названия разногласий нет, и оно у всех звучит *Джами*ʻ *ал-байан* — «Свод изъяснения» (по Фролову), то относительно второй части возникает, по меньшей мере, два варианта:

1. *Джами*ʻ *ал-байан фи та'вил ай ал-Кур'ан* — «Свод изъяснения по толкованию айатов Корана»;

2. *Джами*ʻ *ал-байан* ʻ*ан та'вил ай ал-Кур'ан* — «Свод изъяснения о толковании айатов Корана».

Собственно говоря, вопрос заключается только в предлоге — *фи* «в» или ʻ*ан* «о». Смею высказать предположение, что название, данное самим автором сочинения, имело только первую часть формулировки, которая, собственно, и является названием для большинства средневековых арабских сочинений. Вторая часть обозначает лишь раздел наук, к которому относится данное сочинение. В более поздней литературе происходит даже замена словосочетания *та'вил ай ал-Кур'ан* на более понятное словосочетание *тафсир ал-Кур'ан* практически с тем же значением. В бейрутском издании *тафсира* ат-Табари опущено слово «*ай*» перед словом «*та'вил*». Очевидно, что для идентификации этого сочинения будет достаточно называть его *тафсир* ат-Табари или же давать только первую часть арабского названия *Джами*ʻ *ал-байан*.

В качестве исходного текста нами использована электронная версия бейрутского издания 2004 г., вышедшего с предисловием и под редакцией египетского богослова Ахмада Мухаммада Шакира[4].

[4] <www.almeshkat.net/books/open.php?book=416&cat=6#.VEynofl_tQE>.

Сам текст *тафсира* считается первым полным толкованием Корана, сохранившимся до наших дней. В тексте имеется предисловие, в котором излагаются суждения ат-Табари относительно языка Корана и приводятся доказательства того, что Коран был составлен на чистом арабском языке, в котором нет ничего иноземного и заимствованного. Вторая часть предисловия посвящена проблеме *и'джаз ал-кур'ан* — мусульманского догмата о невозможности воссоздать и воспроизвести текст Корана, поскольку он является Словом Аллаха, которое человеком не может быть репродуцировано.

Значимость перевода на русский язык *тафсира* ат-Табари связана с тем, что данное толкование является наиболее ранним по времени и полным комментарием всего текста Корана. Все предшествующие *тафсиры*, включая Ибн 'Аббаса, Ибн Мас'уда и других, дошли до нас только частично и в передаче иных толкователей. В то же время все последующие толкователи Корана использовали труд ат-Табари и ссылались на него.

С какими главными проблемами и трудностями приходится сталкиваться при переводе *тафсира* ат-Табари на русский язык?

Прежде всего, это огромный объем самого сочинения, которое даже в современных типографских изданиях составляет как минимум 9 томов текста. Это не позволяет прочитать текст целиком, чтобы воспринять его как нечто целое и законченное, но требует от переводчика последовательного подхода к отдельным частям и *сурам*. Только после этого следует искать параллели в значениях религиозных и богословских терминов, чтобы свести их перевод к единому знаменателю.

Вторая трудность заключается в том, что все толкования сопровождаются отсылками к многочисленным хадисам и высказываниям сподвижников Пророка — *асхабов*, каждый из которых имеет очень подробный *иснад*, т.е. перечисление имен их передатчиков. Очевидно, что такой подробный пере-

чень был необходим для средневекового арабского читателя-богослова, которому было очень важно получить подобную информацию. В русском переводе вполне допустимо опустить всю цепочку *иснада*, сохранив только первое звено — имя того сподвижника, со слов которого передан тот или иной *хадис*.

Наконец, еще одна трудность заключается в том, чтобы передавать многочисленные грамматические объяснения, в которых используются различные арабские именные и глагольные словоформы. Встает проблема, переводить ли их на русский, или же давать только транскрипцию, чтобы читателю-специалисту оставалась возможность самому анализировать эти грамматические конструкции. Таким образом, перед переводчиком *тафсира* Корана возникает необходимость сокращения отдельных частей толкования, пропуска цепочек передатчиков в *иснадах*, а также проблемы перевода грамматических словоформ и примеров.

Эти трудности отнюдь не делают тексты *тафсиров* непереводимыми, но требуют принятия соответствующих решений, которые и определят форму перевода *тафсира* ат-Табари на русский язык.

Объектом нашей попытки перевести текст *тафсира* ат-Табари стал арабский текст толкования первого *айата* 1-й *суры* «ал-Фатиха» и зачина всех остальных *сур*, за исключением 9-й *суры* «ат-Тауба». Он звучит по-арабски *бисмиллах-ир-рахман-ир-рахим*, но имеет и сокращенное название *басмала*.

Поскольку во многих средневековых арабских сочинениях деление на части, разделы и главы было условным, а сами эти термины тогда еще не имели четкой соотнесенности с более поздними понятиями книжного дела, то и в толковании ат-Табари мы находим разделение текста на части в виде формулы *ал-каул фи та'вил*, которое мы переводим как «суждение о толковании…». Хотя сам глагол *кала* имеет более обиходное значение «он сказал», но в данном сочинении *каул* представляет собой пространственное рассуждение по отдельным *айатам*, формулам и словам Корана.

Итак, начало толкования самого текста Корана у ат-Табари предваряется суждениями о формуле *басмала — «алкаул фи та'вил бисмиллах-ир-рахман-ир-рахим»* — «суждение о толковании “С именем Аллаха Милостивого Милосердного”». В арабском тексте толкование всей этой формулы занимает 29 страниц, при этом толкование слов *бисмиллах* изложено на 11 страницах, и 18 страниц занимает толкование эпитетов Аллаха *ар-рахман ар-рахим*.

Первый абзац представляет собой богословское обоснование значимости слов *бисмиллах*. Ат-Табари определяет *басмала* как *сунну* Пророка Мухаммада, которой должно следовать всем мусульманам.

Далее осуществляется семантический анализ структуры этой формулы, поскольку она является неполной с точки зрения синтаксической структуры арабского предложения: в *басмале* отсутствует либо подлежащее, если рассматривать этот сегмент как именное предложение, либо глагол, если рассматривать его как глагольное предложение. Автор обосновывает отсутствие этих элементов в формуле *басмалы* тем, что она произносится непосредственно перед или одновременно с совершением действия, поэтому и обозначать само действие словесно не является необходимым.

Третий аспект толкования *басмалы* связан с пониманием семантической дихотомии произнесения имени Аллаха и вспомоществования Аллаха при совершении любого действия. Проблема, которую обозначает ат-Табари, связана с тем, что в соответствии с догматикой ислама любое действие происходит только по желанию и при помощи Аллаха, и, соответственно, толковать *басмалу* следует как «с помощью Аллаха». Ответ ат-Табари на эту проблему заключается в том, что и по содержанию слов, и в соответствии с *сунной* произнесение *басмалы* не противоречит догмату вспомоществования Аллаха во всех делах, а лишь усиливает активность действия. При этом Ибн Джарир толкует, что существительное *исм* в таком контексте имеет значение *масдара* и форму-

лу следует толковать как: «Я делаю что-либо с произнесением имени Аллаха».

После изложения краткого содержания перевода этого фрагмента хотелось бы остановиться на тех трудностях, с которыми приходится сталкиваться при работе над текстами богословского содержания, а также на подходах к разрешению этих трудностей.

Как и все богословские тексты, данный *тафсир* изобилует формулировками, которые следует приводить при упоминании Аллаха, пророка Мухаммада, его сподвижников и богословов. По нашему мнению, повторять все эти пространные эпитеты при каждом упоминании Аллаха, пророка или сподвижников не является обязательным, поэтому здесь применимы сокращения, которые могут сформировать некий исламский аббревиатурный глоссарий, при этом оставляя арабское звучание формул, например:

САС — *салла-Ллаху ʻалайхи васаллам* — «Да благословит его Аллах и приветствует».

РА — *радийа-Ллаху ʻанху* — «Да будет доволен им Аллах».

ДД — *джалла джалалуху* — «Да возвеличится Его величие».

Вторая проблема при переводе *тафсира* заключается в сокращении текста отдельных фрагментов и даже суждений, которые представляются слишком детальными или даже трудно поддающимися переводу. По нашему мнению, это вполне допустимо при переводе такого объемного и подробного текста.

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что перевод *тафсира* ат-Табари представляется вполне востребованным и в аспекте научного исследования, и в аспекте популяризации наследия этого великого арабо-мусульманского ученого и богослова.

Список литературы

Арабские источники 1960 — Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары, Т. 1. Арабские источники VII–X вв. М.–Л.: АН СССР, 1960.

История 1987 — История ат-Табари. Ташкент: Фан. 1987.

Материалы 1939 — Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. М.–Л.: АН СССР, 1939.

Табари 1960 — ат-Табари, Абу Джаʿфар Мухаммад. Тарих ар-русул вал-мулук. Т. 1. Каир: Дар ал-маʿариф би-Миср, 1960. Т. 1.

Фролов 2011–2013 — Фролов Д.В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз. Т 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга, 2011; Т.2. Суры 88–97. М.: Восточная книга, 2013.

Annales 1879–1901 — Annales quos scripsit Abu Djafar ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje, ser. I, III. Lugduni Batavorum, 1879–1901.

Commentary 1987 — The commentary on the Qur'an, by Abu Jaʿfar Muhammad b. Jarir al-Tabari; being an abridged translation of Jamiʿ al-bayan ʿan ta'wil ay al-Qur'an, with an introduction and notes by J. Cooper, general editors, W.F. Madelung, A. Jones. Oxford University Press, 1987.

History 2007 — The History of al-Tabari. Tarikh al-Rusul wa'l muluk by Abu Jaʿfar Muhammad b Jarir al-Tabari. Vol. 1–40. New York: SUNI Press, 2007.

Электронные ресурсы

<http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=416&cat=6#.VEynofl_tQE>.

Фихрист ал-кутуб типографии М. Мавраева «ал-Матба'а ал-Исламиййа» как источник по истории культуры Дагестана начала XX в.

М.Н. Османова

В начале XX в. в Дагестане функционировало около 10 типографий, открывшихся в разное время, однако книги на арабском языке печатались лишь в трех из них: в типолитографии А.М. Михайлова в г. Порт-Петровске, начиная с 1904 г. (хотя сама типография работала с 1876 г.), в исламской типографии Магомеда-Мирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре с 1907–1908 гг., в типографии И. Нахибашева в Хасавюрте с 1910 г. (однако эта типография не выдержала конкуренции и разорилась, ее оборудование скупил М.-М. Мавраев).

Наибольшее количество книг на арабском языке выпускалось исламской типографией М.-М.Мавраева, продукция которой была хорошо известна не только в Дагестане, но и на всем Северном Кавказе.

Для реализации своей продукции М.-М. Мавраев (1878–1964) выпускал рекламные проспекты изделий своей типографии на арабском языке [Османова 2006: 192] под названием *Фихрист ал-кутуб* («Указатель книг»).

В Рукописном Фонде Института Истории, Археологии и Этнографии Дагестанского научного центра РАН сохранились экземпляры *Фихрист ал-кутуб* за 1908 и 1914 гг. Помимо рекламных функций, этот документ содержал в себе и другую важную информацию, напрямую относящуюся к истории культуры Дагестана.

Самый ранний *Фихрист ал-кутуб* М. Мавраева датирован 1908 г. Он оформлен в виде книжечки форматом 19×12 см.

Количество листов — 20. Последний лист представляет собой мусульманский календарь на 1908 г. Такие слова, как «Указатель книг», «Извещение», «Адрес», написаны крупным жирным шрифтом; внизу с. 1 имеется надпись на русском языке: «Городъ Т.Х.Шура Даг. Об. М.М. Мавраеву».

Начинается *Фихрист ал-кутуб* (в переводе с араб. яз.) следующим текстом:

УКАЗАТЕЛЬ КНИГ,

находящихся в исламской типографии г. Темир-Хан-Шура, Дагестан.

ИЗВЕЩЕНИЕ О НЕКОТОРЫХ ПОЖЕЛАНИЯХ

Тем, кто ждет от нас ответа по почте по вопросам, связанным с типографией или по иному поводу, необходимо выслать одну почтовую марку, иначе администрация не ответит ему.

НАШ АДРЕС:

г. Темир-Хан-Шура, Дагестанская область, Магомед-Мирза Мавраев

ИНФОРМАЦИЯ

о книгах, имеющихся в новой исламской типографии в г. Темир-Хан-Шура, Дагестан, 1326 г. хиджры [Фихрист ал-кутуб 1908: 1].

Далее идет вступительное слово М.-М. Мавраева, дающее представление о нем не только как о предпринимателе и владельце типографии и книжного магазина, но и характеризующее его как глубоко религиозного и образованного человека, заботящегося не только о себе, но и о благе всего дагестанского народа (об этом будет сказано ниже).

Данный текст и вступительное слово без каких-либо изменений были включены в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. Форма подачи информации очень проста: названия тем (или, скорее, тематических заголовков) выделены жирным шрифтом без соблюдения какого-либо алфавитного порядка, без указания цены и тиража.

Фихрист ал-кутуб за 1914 г. представляет собой книжечку форматом 19×12 см, объемом 48 страниц. Титульный лист оформлен с использованием геометрического орнамента. Текст написан четким и красивым почерком «дагестанский *насх*».

В тексте титульного листа *Фихрист ал-кутуб* упомянут *Дар ал-кутуб* («Дом книг») — магазин при типографии М.-М. Мавраева, который ранее не упоминался (магазин фигурирует в документах архива канцелярии Военного Губернатора Дагестанской области за 1907 г.) [Фихрист ал-кутуб 1914:1]:

СПИСОК КНИГ,

находящихся в «Доме книг» Магомед-Мирзы Мавраева в г. Темир-Хан-Шура Дагестанской области в 1332 г. хиджры, что соответствует 1914 г. григорианского календаря[1].

Усовершенствование в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. заключалось в том, что теперь в одну строчку с наименованием книги указывалась ее цена в рублях и копейках, место издания и количество томов, из которых состоит данная книга.

В каталоге выделено 38 тематических разделов (хотя тематическими их можно назвать весьма условно). Первый раздел — «книги, изданные на арабском языке» [Фихрист ал-кутуб 1914: 3–7] — включает 102 наименования наиболее известных в Дагестане книг, неоднократно издававшихся типографией, что подтверждают материалы археографических экспедиций разных лет. Огромный по тем временам объем каталога — 48 страниц — указывает на очень значительное число книг — более 800 наименований.

«*Фихристы*» М.Мавраева представляют интерес не только как яркий образец рекламы начала XX в. Тематическое содержание каталогов дает возможность получить представление о состоянии науки, образования, идеологии и культуры в целом.

[1] Перевод с арабского выполнен автором статьи.

Будучи рекламными проспектами, торговые каталоги типографии *ал-Матба'а ал-Исламиййа* содержат следующую информацию:

1) М. Мавраев действует и как книгоиздатель, и как продавец книг;

2) предпочтение отдается «надежным изданиям, пользующимся неизменным спросом» — сравнивая объявления Фихрист ал-кутуб за 1908 и 1914 гг., можно встретить одни и те же названия особо популярных у населения книг; однако малоизвестные широкому кругу читателей книги тоже продаются — специально «для ученых людей, побывавших в разных странах и знающих языки» [Фихрист ал-кутуб 1908: 2];

3) осуществляется продажа иностранных книг (египетских, турецких, персидских и т.д.);

4) практикуется продажа книг по почте с условием предоплаты в размере ¼ стоимости книги;

5) оказываются услуги по переплетению книг в зависимости от запросов покупателей;

6) предоставляется возможность любому лицу за свой счет издать книгу в типографии с использованием лучшей бумаги и прочих печатных принадлежностей;

7) предоставляется возможность сделать заказ на доставку из-за пределов Дагестана книги, не значащейся в каталоге (т.е. не имеющейся в типографии);

8) предоставляется возможность переиздать пользующуюся популярностью книгу по заказу покупателя;

9) предоставляется возможность оптовых закупок книг.

Кроме того, М. Мавраев борется с конкурентами (пример — закрытие типографии И. Нахибашева в слободе Хасавюрт) и активно осваивает новые рынки сбыта (продажа книг на ярмарках), не забывая и о вовлечении в орбиту своей деятельности сельского читателя из высокогорных районов страны, который до этого пользовался в основном рукописями.

Большой интерес представляет графа «цена книги» — она является едва ли не единственным источником, из которого можно получить представление о стоимости печатной продукции в типографии М. Мавраева — в *Фихрист ал-кутуб* за 1908 г. цены на книги указаны не были. Кроме того, практически на всех рассмотренных нами книгах цена не была указана, из чего можно сделать вывод, что она была отпускной. Однако нельзя быть в этом уверенным до конца: цена книги обычно указывалась на обложке, которая зачастую была из тонкой бумаги, книга же в твердом переплете стоила дороже. Покупатель предпочитал сам делать твердую обложку, наклеивая сверху ненужные листы исписанной бумаги; или же сверху наклеивали картон и обтягивали тканью. Фабричный переплет по своему виду и качеству значительно отличался от кустарного переплета. На картонной фабричной обложке также не указывалась цена.

Рубли в каталоге называются *манат* (тюркское слово), копейки — *кафа'ик*.

Из каталога *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. видно, что сделать картонный переплет стоило от 10 до 25 копеек: в нем встречаются указания цен с переплетом и без переплета, например в графе «Книги, изданные на арабском языке», написано:

Минхадж ат-талибин, второе издание, переплетенный — 2 рубля 20 копеек (2 руб. без переплета) — (араб. منهاج الطالبين مقيد طبع ثانى مجلّد ٢ منات غير مجلّد);

Сурат ал-ан'ам — переплетенный, 25 коп. (15 коп. без переплета);

Сурат ал-кахф — переплетенный, 40 коп. (25 коп. без переплета);

Шарх Джам' ал-Джавами' — переплетенный, 3 рубля (2 руб. 80 коп. без переплета) — (араб. شرح جمع الجوامع مجلّد ٢ منات ٨٠ كفيك غير مجلّد);

Динкузи с комментариями — 2 рубля (1 руб. 90 коп. без переплета) — (араб. دنقوزي مشرح ١ منات ٩٠ كفيق غير مجلّد);

Шарх ал-Махалли — в 4 томах, переплетенный — 11 рублей (10 рублей без переплета) — (араб. شرح المحلي مجلّد ١٠ منات غير مجلّد);

Ната'идж ал-афкар — перепл. 1 руб. 50 коп. (1 руб. 40 коп. без переплета) — (араб. نتائج الافكار مقيد مجلّد ١ منات ٤٠ كفيك غير مجلّد) [Фихрист ал-кутуб 1914: 3–4].

Книги в кожаных переплетах стоили значительно дороже, чем остальные. К примеру, книга на арабском языке *Мусхаф акбар* в переплете из грубой кожи стоила 7 рублей, что по меркам дореволюционного Дагестана было очень дорого; эта же книга в переплете из ткани стоила 4 рубля — тоже недешево [Фихрист ал-кутуб 1914: 4].

Цены на книги были очень разнообразными, причем темир-хан-шуринские издания стоили несколько дороже, что видно из каталога. Основная масса привозных книг (имеются в виду однотомники) стоили от 10 копеек до 2–3 рублей. Возможно, стоимость этих книг была ниже за счет того, что в большинстве своем они были изданы менее трудоемким и поэтому дешевым наборным способом.

Теперь о втором аспекте — научно-историческом и тематическом.

Интерес представляет само использование Мавраевым слова *Фихрист*, которое первоначально возникло как термин, обозначающий перечень-опись книг при передаче их в вакфные библиотеки. Такой перечень одновременно служил юридическим документом и своего рода каталогом. Списки трудов отдельных авторов (или библиографию) тоже называли *фихристами*. К числу наиболее ценных и знаменитых *фихристов* в арабо-мусульманском мире относятся *Фихрист* Ибн ан-Надима (X в., Багдад) [Полосин 1989:45] и *Кашф аззунун* Хаджжи Халифы (XVII в., Турция).

Классификация наук и областей знания в каталогах такого типа проведена по историко-иерархическому принципу, то есть они размещены в том порядке, как они разветвлялись и как они ценились в средневековом обществе. Обычно они следовали в таком порядке: списки Корана, экзегеза, истолкование Корана и разные способы его чтения, *фикх*, молитвы, раздел наследства, законоведческо-теологические школы (*мазхабы*), богословие, полемика и диспуты, книги потомков Пророка и книги о них, генеалогии, филология, пословицы, грамматика и этимология, рифмы, поэтические сборники, анекдоты, история, послания, медицина, астрономия, философия, геометрия [Халидов 1985: 251].

Подобное объединение отраслей знания в три группы — религиозно-этико-правовую, литературно-филолого-историческую, натурфилософско-прикладную — обнаруживается вплоть до Нового времени. Внутри каждой группы дробление на дисциплины могло быть более или менее детализованным, отдельные дисциплины могли меняться местами, но суть оставалась неизменной [Youssef 1967: 105].

В Дагестане также были свои «*Фихристы*» — перечни-описи рукописных собраний при мечетях, большинство из которых, к сожалению, не сохранилось — остались лишь очень редкие экземпляры. Из сохранившихся наиболее ранний относится к XVIII в. Это запись, сделанная в конце рукописи *Ихйа' 'улум ад-дин* ал-Газали, переписанной в Акуша: «Количество книг, переданных в вакф соборной мечети Акуша — 148» — с перечислением всех книг. Данный перечень построен по тому же историко-иерархическому принципу, о котором уже упоминалось выше, т.е. книги перечисляются в определенном порядке: по *фикху* (44 тома), по *тафсиру* (20 томов), по *хадису* (22 тома), по *сулуку* (13 наименований), книги *ал-айат* (22 тома), книги по лексикографии (3 наименования) [Шихсаидов 1991: 10].

В *Фихрист ал-кутуб* за 1908 г. книги, изданные в Темир-Хан-Шуре на арабском языке, выделены в отдельный раздел — там их наименования (числом 46) указаны в виде общего списка с пометками следующего характера: «с комментариями», «с новыми комментариями», «второе издание с красивым почерком», «корректированный», «второе хорошее издание» и т.д. Примерно это выглядит так:

Мухтасар с комментариями (араб. مختصر مشرح);

'Иззи с комментариями (араб. عزّي مشرح);

'Авамил с комментариями (араб. عوامل مشرح);

Аджуррумийа с комментариями (араб. آجرّومية مشرحة);

Шарх ал-Унмузадж с комментариями (араб. شرح الانموذج مشرح);

Шарх ал-'Иззи с комментариями (араб. شرح العزّي مشرح);

Шарх ал-'Иззи с новыми комментариями (араб. شرح العزّي مشرح جديد);

Вафийа шарх Шафийа с комментариями (араб. وافية شرح شافية مشرح);

Хада'ик с комментариями (араб. حدائق مشرح);

Ну'ман с комментариями и исправленный (араб. نعمان مشرح ومصح);

Фатава ал-Чухи фи-л-фикх аш-шафи'и — второе издание красивым почерком (араб. فتاوى الچوخي فى الفقه الشافعي طبع ثانى بخط حسن).

Не буду приводить весь перечень, так как очевидно, что это книги, пользовавшиеся большой популярностью в Дагестане.

М. Мавраев также выделяет книги на национальных языках, изданные в его типографии в Темир-Хан-Шуре — они обозначены как «книги, изданные на разных языках», с дополнительными подзаголовками, где указан язык, например:

а) книги на аварском языке: *Бустан Аваристан*; *Тарджамат ал-бурда* ал-Бусири; *Маулид ал-улум* Курбанали Мухаммада аш-Шулани; *Кифайа ас-салат*;

б) книги на «цудахарском» и «акушинском языках» (3 наименования): *Тилмиз ал-ʻавамм*; *Бустан Судакар*; *Муршид ас-сибйан*;

в) книги на гази-кумухском языке (1 наименование): Кифайа ал-авамм ли-Шайх Джамал ад-Дин ан-Накшбанди ал-Хасини.

Теперь о книгах, привезенных из-за пределов Дагестана (они занимают большую часть списка). Хотя в *Фихрист ал-кутуб* в большинстве случаев это не указано, мы можем с уверенностью сказать, что они являются привозными, потому что такое количество книг не могло быть напечатано в типографии М. Мавраева по техническим возможностям.

В начальной части списка мы видим такую тематику, как *ʻилм ат-тафсир* (комментарии к Корану), *ʻилм ал-кира'а ва таджвид* (рецитация и чтение Корана нараспев), *ʻилм ал-хадис ан-набави* (наука о *хадисах* Пророка), *ʻилм мусталах ал-хадис* (наука о терминах *хадиса*), *ʻилм ат-таухид ва-л-ʻака'ид* (наука о единобожии и догматике), *ʻилм ал-фикх* (мусульманское право), *ʻилм ал-усул* (наука об основах [религии]), *ʻилм ал-фара'ид фи мазахиб* (наука об обязательных долях наследства в *мазхабах*) — то есть науки, напрямую относящиеся к религии. Расположение религиозной тематики в начале каталога свидетельствует о том, что М. Мавраев, как уже было сказано выше, придавал этим наукам особое значение, что подтверждается его современниками.

Вслед за религиозными науками в каталоге *Фихрист ал-кутуб* расположены *ʻилм ал-мантик ва-л-хикма* (наука логики и мудрости) — 25 наименований, среди которых встречаются такие известные названия, как *Исагуджи*, *Идах ал-мубхам мин ма'ани ас-суллам*, *Фанари* с комментариями, *Мугни ал-лабиб*, *Баджури ʻала ас-Суллам*, *Шарх аш-Шамсиййа* и т.д. Грамматике также отведено значительное место — это *нахв* (синтак-

сис), *сарф* (морфология), *'илм ал-лугат* (лексикография), *'илм ал-балага* (наука о красноречии).

Кроме уже указанных тем в каталоге М. Мавраева присутствуют наименования книг по истории, литературе; рассказы, стихи; книги по медицине; книги по разным наукам; турецкие и персидские книги; книги по практической астрономии; книги по *фикху мазхаба* имама Абу Ханифы; книги по *фикху мазхаба* имама Малика.

Анализируя в общем содержание *Фихрист ал-кутуб* за 1908 г., можно сделать вывод, что торговлю книгами, напечатанными в его типографии, М. Мавраев сочетал с торговлей «восточными» книгами, причем последние представлены в значительно большем количестве. Следовательно, закупка книг за границей велась с большим размахом — закупались книги по преимуществу на арабском, а также на персидском и турецком языках. Своих книг на арабском языке у Мавраева поначалу было немного, но все они были очень ходовыми и почти не дублировались привозными экземплярами — то есть он в основном закупал только те книги, которые не издавал сам.

По своим религиозным убеждениям Мавраев не был консерватором. Кроме книг *мазхаба* имама аш-Шафи'и (который, как известно, является основным направлением ислама в Дагестане) в *Фихрист аль-кутуб* за 1908 г. указаны книги других суннитских *мазхабов* — *мазхаба* имама Абу Ханифы (ханафитский) и мазхаба имама Малика (маликитский), причем таких книг немало[2]. Впрочем, суннитский ислам признает равное значение за всеми этими *мазхабами*, кото-

[2] *Мазхабы* сложились в IX–X вв. Существуют четыре суннитских *мазхаба*, которые имеют отдельные кафедры в мекканском святилище и одновременно преподаются в мусульманских религиозных университетах, — ханафитский, шафиитский, маликитский, ханбалитский. В настоящее время суннитские теологи признают пятым *мазхабом* шиитскую школу Джафаритов. [Ислам 1983: 111].

рым присущи лишь несущественные различия, относящиеся к применению закона (*фуруʿ ал-фикх*), а не к его основам (*усул ал-фикх*) [Массэ 1982: 79].

Как уже было сказано выше, в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. выделено 38 тематических разделов, первый из которых — «Книги, изданные на арабском языке» [Фихрист ал-кутуб 1914: 3–7] — 102 наименования. Начиная со стр. 14, в каталоге перечислены книги, привезенные в «Дом книг» из Турции, Египта, Казани, Бахчисарая.

Цикл наук, относящихся к религии, открывает раздел *ал-масахиф шарифат* («благородные свитки») — различные виды Священного Корана, изданные в Стамбуле, Бахчисарае, Казани, — всего 14 наименований.

Следом помещены разделы «*фикх мазхаба имама Шафии*» (36 наименований — все египетские издания); «*фикх мазхаба имама Абу Ханифы*» (41 наименование — издания Египта, Стамбула, Казани); «*фикх мазхаба имама Малика*» (3 наименования — египетские издания).

В каталоге помещен новый раздел — «Книги по основам *фикха* и основам *хадиса*», в котором указано 12 наименований книг египетского и турецкого издания.

Большое место в каталоге отведено «коранические» наукам: науке о чтении Корана (*ʿилм ал-кира'а*), суфизму (*тасаввуф*), *хадису*, догматике (*ʿака'ид*), науке о чтении Корана (*таджвид*), науке о единобожии (*таухид*), проповедям (*ʿилм ал-мава'из*). Грамматические науки по традиции занимают значительное место в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г.: морфология, синтаксис, грамматические формы (перечислены названия книг, изданных в Египте, Стамбуле, Казани).

Не оставлены без внимания гуманитарные науки: филология, литература, поэзия, языкознание; история (*та'рих*), логика (*мантик*), риторика (*ма'ани*), искусство диспута (*муназара*), семантика (*та'абир*).

Из точных наук прибавились арифметика (*хисаб*), осталась практическая астрономия (*ʻилм ал-микат*).

В самом конце каталога указаны турецкие и персидские книги.

Кроме того, по примеру турецких книгоиздателей М. Мавраев публиковал рекламные объявления о выпущенных им книгах на на оборотной стороне обложек некоторых литографированных изданий. Нам встретились 2 экземпляра таких обложек: *Хай'ат джадида* («Новая астрономия») ʻАли Каяева (на лакском языке) и *Валадийа* Мухаммада Сачакли Зада ал-Мараши.

Обратная сторона обложки книги *Валадийа фи ʻилм ал-муназара*, изданной на арабском языке литографским способом в 1912 г., очень информативна — здесь перечислены 8 наименований книг (изданных на арабском языке) с указанием их стоимости, а также указаны условия их приобретения.

Данные книги можно было заказать по почте на условии предварительной оплаты четверти их стоимости; остальные деньги выплачивались при получении книги на руки. Для торговцев-оптовиков делались скидки: см. [РФ ИИАЭ ДНЦ — Ф. 15. Оп. 1. Инв. № 1042]. В самом низу листа написано по-русски: «Т.-Х.-Шура, М.-М. Мавраева» — очевидно, адрес при оформлении заказа нужно было написать по-русски.

М. Мавраев придавал огромное значение рекламе своей книжной продукции, используя при этом все известные приемы и изобретая новые. В то же время он создавал все условия для того, чтобы удовлетворить требования клиентов, среди которых были как ученые люди, владеющие несколькими языками, так и простые горцы, едва освоившие арабскую грамоту, — М. Мавраев никем не пренебрегал. Применяя льготные условия продажи, а также продажу в рассрочку, он получил возможность обеспечить своими книгами даже беднейшие слои населения Дагестана — ведь Коран и религиозная литература, как и грамматика арабского языка, наверняка были в каждом доме, а литография стоила дешевле, чем рукопись. Изданные в типографии книги

также разносили розничные торговцы, или «кораноноши», как их назвал исследователь советского периода Д. Ахмедов [Ахмедов 1963: 13].

Вступительное слово М. Мавраева, о котором шла речь выше, частично рассматривалось в исследованиях нашего покойного коллеги А.А. Исаева, написавшего о М. Мавраеве монографию «Мухаммад-мирза Мавраев — первопечатник и просветитель Дагестана», изданную в Махачкале. Приведем это вступительное слово лишь частично.

«Я долго стремился и искал пути, чтобы стать книгоиздателем» — эту фразу М. Мавраев выделяет в предисловии к *Фихрист ал-кутуб* за 1908 и 1914 гг. Говоря о целях создания типографии, М. Мавраев отмечал, что «знание — это самое драгоценное сокровище любого народа; усилия ради приобретения знаний — самая почитаемая деятельность; а книги — источник знаний. Чтобы преумножить знания и обогатить мир книгами и способствовать их распространению между людьми, я создал типографию и организовал книгопечатание … В Темир-Хан-Шуре я открыл “Исламскую типографию”. В ней я издал много книг, пользующихся популярностью в Дагестане и в других областях. В целях оказания помощи тем, кто не знает арабский язык, я организовал издание книг на местных языках» [Фихрист ал-кутуб 1908: 2–3].

М. Мавраев играл видную роль и в общественной жизни Дагестана, был известным просветителем и публицистом, живо интересовался такими актуальными для народов Северного Кавказа вопросами, как модернизация исламского культа и примечетской системы образования; выбор языка общения и обучения в условиях многонационального Дагестана. Время от времени он выступал на страницах газеты *Джаридат Дагистан* в полемике по вопросу о применении норм шариата (например, с Мухаммад-Кади Алхасовым из Урахи) [Мавраев 1917: 3–4][3].

[3] Выражаю благодарность к.и.н. Наврузову А.Р. за предоставленную информацию по газете *Джаридат Дагистан*

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что издания *Фихрист ал-кутуб* типографии *ал-Матба'а ал-Исламиййа* за 1908 и 1914 гг. являются важными документами, дающими представление о многих аспектах культурной жизни Дагестана начала XX в.

Список литературы

Ахмедов 1963 — *Ахмедов Д.Н.* Периодическая печать Дагестана. 1900–1940 гг. Махачкала, 1963.

Мавраев 1917 — *Мавраев М.М.* К вопросу о руководстве шариатом и критика его // Джаридат Дагестан (на араб.яз.).Темир-Хан-Шура, 1917. № 27.

Массэ 1982 — *Массэ А.* Ислам: очерк истории. М., 1982.

Османова 2006 — *Османова М.Н.* Арабская печатная книга в Дагестане в конце XIX — начале XX века. Махачкала: Наука-плюс, 2006.

Полосин 1989 — *Полосин В.В.* «Фихрист» Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века. М., 1989.

Фихрист ал-кутуб 1908 — Фихрист ал-кутуб. Темир-Хан-Шура, 1908.

Фихрист ал-кутуб 1914 — Фихрист ал-кутуб. Темир-Хан-Шура, 1914.

Халидов 1985 — *Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.

Шихсаидов 1991 — *Шихсаидов А.Р.* Книжные коллекции Дагестана (К вопросу о формировании и изучении) // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991.

Youssef 1967 — *Youssef Eche*. Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Âge. Damas: Institut Français de Damas, 1967.

Когда все источники молчат. Проблема авторства сочинения *Шэн чао мин хуа пин* «Оценки прославленных художников царствующей династии» (XI в.)

О.С. Панова

Доклад посвящен проблеме авторства сочинения XI в. *Шэн чао мин хуа пин* 聖朝名畫評 «Оценки прославленных художников царствующей династии». Данный трактат является самым ранним из известных на сегодняшний день сочинений о сунских художниках, работавших в период правления первых четырех императоров Северной Сун (конец X — первая половина XI в.).

Жизнеописания раннесунских художников интересны по двум причинам. Во-первых, раннесунский период представляет собой переходный этап, когда деятельность художников и сама живопись еще сохраняли многие черты эпохи Тан.

Во-вторых, именно в этот период появились мастера, чье творчество и стиль стали эталонными для художников последующих поколений.

Текст «Оценок» состоит из отдельных биографических заметок, в которых раскрываются уникальные сведения о жизни и профессиональной деятельности сто одного художника. Биографии строятся довольно однотипно и, как правило, включают сведения о происхождении художника, его характере, учителях, предмете подражания, выполняемых работах и занимаемой должности в департаменте живописи при Генеральной академии. Сухие факты разбавляются яркими эпизодами из жизни мастеров, которые, вполне возможно, ко времени написания сочинения уже принадлежали к разряду профессиональных баек или столичных слухов.

В России данное сочинение специально еще не исследовали и не переводили на русский язык. Ниже предлагается сосредоточиться только на одном аспекте изучения источника и попытаться реконструировать портрет автора «Оценок».

Авторство сочинения принято приписывать Лю Даочуню 劉道醇, чье имя встречается в классических библиографиях XII–XIII вв.[1] и продолжает использоваться в современных изданиях. В то же время имеются источники, в которых Лю Даочунь числится только составителем текста, а подлинным автором называется некий Фу Цзяин 符嘉应[2]. Проблема неоднозначности авторства осложняется и тем, что сведения о нем невозможно выяснить традиционным путем. Биографии Лю Даочуня и Фу Цзяина не вошли в сунские династийные хроники и не встречаются в жизнеописаниях выдающихся сановников той эпохи. Ничего не получилось выяснить и в электронном корпусе *Сы ку цюань шу* 四庫全書 «Полного собрания книг четырех хранилищ» (1773–1780). Если же предположить, что имена Лю Даочуня и Фу Цзяина были литературными псевдонимами или прозвищами, тогда поиск сунских исторических деятелей по фамилии Лю и Фу превратится в поиск иголки в стоге сена.

Итак, проблема идентификации этих имен остается пока нерешенной. В данном докладе предлагается отойти от конкретных имен и попытаться реконструировать портрет автора на основании сведений из самого текста.

Прежде всего, мы отталкиваемся от предположения, что автором текста был один человек. В пользу этого свидетель-

---

[1] См. сочинения Чжэн Цяо (1104-1162) *Тун чжи* «Сводные записи» и Чэнь Чжэньсуня (1190-1249) *Чжи чжай шу лу цзе ти* «Аннотированные записи о книгах Чжи-чжая».

[2] См. сочинения Чао Гунъу (1105-1180) *Цзюнь чжай ду шу чжи* «Записки о чтении книг в кабинете [начальника] округа» и Ма Дуаньлиня (1254?-1323) *Вэнь сянь тун као* «Всеобщее обозрение письменных документов».

ствует личное местоимение «я» 愚 или 予, которое встречается в отдельных ремарках. Кроме этого, авторское начало в полной мере раскрывается в комментариях к биографическим заметкам, в которых автор рассуждает о достижениях художника, отмечает его сильные и слабые стороны и причисляет художника к одной из трех категорий мастерства — *шэн* «одухотворенных», *мяо* «утонченных» и *нэн* «умелых».

Для того, чтобы восстановить портрет автора, предлагается использовать косвенный метод атрибуции. Данный метод основывается на анализе косвенной информации в тексте, такой как имена, титулы, официальные должности исторических лиц, а также даты, топонимы и достопримечательности. В «Оценках» такого рода сведения содержатся как в жизнеописаниях художников, так и в автобиографических ремарках.

В первую очередь попробуем по косвенным признакам определить временные рамки написания текста и время жизни автора. Одним из критериев датировки текста являются официальные должности, почетные титулы и посмертные имена, которые сопровождают или заменяют имена исторических деятелей в тексте. Так, в сочинении упоминается посмертное имя крупного придворного чиновника Сун Шоу 宋綬, который скончался в 1040 г., из чего вытекает, что текст появился не ранее этого года. Девизы правления, а также должности и почетные титулы других исторических лиц позволяют сдвинуть нижнюю границу на десятилетие вперед. Действительно, китайские исследователи на основании сведений из жизнеописаний сунских сановников соглашаются, что текст появился в 50-е годы XI в.[3] В частности, в тексте встречается автобиографическая ссылка, в которой автор вспоминает, как в годы Чжи-хэ, т.е. между 1054 и 1056 гг., он приобрел у старьевщика картину художника Хоу И. Это упоминание позволяет уверенно сдвинуть дату появления текста до второй половины 50-х годов, а верхней

[3] См. статьи [Цзинь Вэйно 1979], [Вэй Бинь 2009].

границей считать 1059 г., которым датировано предисловие к сочинению *У дай мин хуа бу и* 五代名畫補遺 «Дополнения к прославленным художникам Пяти Династий», также приписываемое Лю Даочуню[4]. На основании этого можно заключить, что автор сочинения застал период правления четвертого сунского императора Жэнь-цзуна и был современником известных деятелей первой половины XI в., таких как Фан Чжунъян, Оуян Сю, Мэй Яочэнь и других исторических лиц.

Перейдем теперь непосредственно к характеристике личности автора.

Из самого содержания источника следует, что автор был большим ценителем и знатоком живописи, глубоко понимающим знаточескую традицию. Его эстетические предпочтения и взгляды на живопись раскрываются в критических комментариях о мастерстве художников, начинающихся со слов *пин юэ* 评曰 «Оценка». Его замечания часто касаются формальных характеристик живописи, и это наводит на мысль, что автор включил в свое сочинение в основном тех художников, работы которых он видел своими глазами. Не будет анахронизмом сказать, что автор руководствовался профессиональным этическим принципом знатока живописи: говорить только о том, что видел[5].

---

[4] В предисловии к тексту «Дополнения к прославленным художникам Пяти Династий» говорится, что сочинение «Оценки» предшествует ему.

[5] Этот принцип действительно не был чужд китайским знатокам живописи. В частности, в предисловии к сочинению танского критика Чжу Цзинсюань 朱景玄 *Тан чао мин хуа лу* 唐朝名畫錄 «Записи о прославленных художниках эпохи Тан» сообщается, что автор включил имена тех художников, чьи работы видел лично: «Я, Цзинсюань, смиренно люблю искусство и давно уже разыскиваю повсюду его сохранившиеся творения. Насчет того, что видеть не довелось, упоминать не буду, но обо всем, что видел сам, записи приложил. Рассказал обо всем досконально, не страшась в душе, что назовут меня недостойным» [Чжу Цзинсюань 1989: 101–112].

Из общего содержания текста также следует, что автор был хорошо знаком с сунской столицей Бяньлян 汴梁 (совр. Кайфэном), куда после основания империи в конце X в. из бывших столиц независимых государств переместился центр художественной жизни. Именно здесь, в Бяньляне, и разворачивается основное действие большинства историй о художниках, главными персонажами которых также являются императоры, придворные сановники, богатые купцы, коллекционеры и другие жители сунской столицы. Вероятнее всего, чтобы свободно ориентироваться в местном художественной мире и собрать такой богатый материал о художниках, нужно было либо родиться в столице, либо прожить там достаточно долгое время.

Предположительно, у автора трактата не было доступа к императорской коллекции, по крайней мере он ни разу об этом не сообщает[6]. Однако, чтобы увидеть шедевры, не нужно было быть хранителем дворцовой коллекции. Любой житель и гость столицы мог увидеть работы лучших мастеров в многочисленных монастырях и храмах, открытых для широкой публики. Ремарки в тексте о настенных росписях в столичных храмах служат доказательством тому, что автор хорошо знал, где в столице можно было увидеть работы лучших художников его эпохи.

В тексте упоминаются двенадцать столичных храмов с росписями известных художников того времени. Описание стенописей в тексте свидетельствует о том, что автор лично посетил большинство из этих храмов и в своих критических оценках основывался в большой степени на личных наблю-

[6] Об отдельных работах в императорском хранилище автор, скорее всего, узнал от третьих лиц. Например, в тексте сообщается, что после разоблачения придворного чиновника Дин Вэя вся его коллекция была изъята и отправлена на хранение во «внутреннее хранилище». Также сообщается, что работы художников из покоренных царств, в частности картины Ван Циханя и Сюй Си из царства Южная Тан, также попали в хранилище.

дениях. Это очевидно и по тому, как точно он указывает расположение росписи в храмовом пространстве, и по его комментариям относительно состояния старых рисунков. В тексте, например, сообщается, что в столичном монастыре Кайбао-сы еще можно было увидеть рисунки Сунь Мэнцина, работавшего в начале эпохи Сун, а в другом монастыре — работы еще одного раннесунского мастера Ван Ая, изобразившего портреты родителей первого сунского императора, которые, согласно автору, утратили сходство с оригиналом из-за последующих поновлений.

На самом деле, не все росписи и храмы, которые упоминает автор, сохранились ко времени написания сочинения. Например, самый крупный даосский храм *Юй цин чжао ин гун* 玉清照应宫«Дворец знамения нефритовой чистоты», строительство которого было инициировано третьим сунским императором Чжэнь-цзуном в первом десятилетии XI в., сгорел еще в 1029 г., т.е. задолго до появления сочинения. По сравнению с другими культовыми сооружениями этот храм упоминается чаще всего и встречается в биографиях десяти художников. В тексте также упоминаются росписи в двух других даосских монастырях, Хуэйлин-гуань 会靈觀 (постр. в 1012 г.) и *Сяньюань-гуань* 祥源觀 (постр. в 1027 г.), также сгоревших в пожаре 1044 г. Вполне возможно, что автор начал работу над биографиями художников, дабы увековечить уходящее на глазах наследие своей эпохи и вписать в историю достижения мастеров предыдущих поколений.

Помимо столичных храмов, чьи двери были открыты каждому, с произведениями живописи автор также мог познакомиться в частных коллекциях. В эпоху Сун мода на коллекционирование процветала не только в императорском дворце, но и в кругах служилой интеллигенции и богатых купцов. Так, в ремарках в самом конце биографий автор часто упоминает имена современников, в коллекциях которых он видел работы того или иного художника. Такого рода информация обычно вводится предложением *«В доме у N однажды*

видел свиток X» или фразой *«В доме у N имеется свиток X под названием Y»*[7]. В числе коллекционеров упоминаются имена известных сунских государственных деятелей, чиновников, богатых купцов и художников, чей дом, возможно, был открыт для автора[8]. В частности, можно сделать вывод, что автор был знаком с рядом высокопоставленных государственных деятелей. В тексте они фигурируют либо под своими оригинальными именами, либо под почетными титулами. Легко идентифицируются имена Вэнь Яньбо 文彦博 (1006–1097) (названном в тексте князям Лу-гуном), Цай Тина 蔡挺 (1014–1079), Фэн Цзина 馮京 (1021–1094) и художника У Цзунъюаня 武宗元 (980–1050), который занимал официальную должность при дворе.

Из этого списка особое внимание привлекает фигура последнего. У Цзунъюань, скончавшийся в 1050 г.[9], был младшим современником автора. Он прославился как талантливый мастер настенной живописи. В частности, в период правления Чжэнь-цзуна его назначили руководить большой командой художников, расписывавших «Дворец знамения нефритовой чистоты». Из текстов «Оценок» и «Дополнения» следует, что автор посещал дом У Цзунъюаня, который также

---

[7] Напр., «Однажды я видел в доме у Тан Цзывэя картину [Хуан] Цзюйцая “Сибо отправляется на охоту вдоль реки Вэй” и портрет отца [Хуан] Цюаня» (愚尝于唐紫微第见居寀畫西伯獵渭圖及父筌真像).

[8] На фоне достаточно хорошо изученного творческого объединения литераторов второй половины XI в., в которые входили такие деятели, как Су Ши, Хуан Тинцзянь, Вэнь Тун и др., столичный круг ценителей и знатоков живописи первой половины XI в. изучен сравнительно плохо.

[9] Отдельные сведения об этих лицах, включая годы жизни, позволяют сделать выводы об авторе нашего сочинения. Так, например, автор говорит, что видел дома у художника У Цзунъюаня работы двух мастеров X в. (Чжан Ту и Го Цюаньхуэй). Учитывая, что У Цзунъюань скончался в 1050 г., можно заключить, что автор посещал художника до 1050 г.

коллекционировал живопись. Легко представить, что именно У Цзунъюань был основным информантом автора, сообщивший ему истории и профессиональные байки из жизни художников. Вполне возможно, именно от У Цзунъюаня автор узнал о художниках, занятых в оформлении главного даосского храма столицы.

В числе коллекционеров также встречаются и другие чиновники, однако их имена практически невозможно идентифицировать. За исключением нескольких случаев, автор очень редко указывает полное имя современника, заменяя его либо на фамилию с должностью, либо называя род деятельности человека. При этом автор иногда и вовсе упускает фамильный иероглиф. Так, в числе знакомых автора упоминается некий чиновник по фамилии Ван 王郎, его тезка — шилан из Тайюаня 太原符侍郎王公, отставной начальник аграрного хозяйства 致政田宫博, помощник воспитателя наследника престола по фамилии Чжао 贊善大夫趙公, чиновник в должности *гун-фэн* по фамилии Ли 供奉李公, *чжицзян* по фамилии Ян из Цзиани 吉安楊直講 и другие имена. Кроме этого, к сложным и пока неразрешимым случаям относится имя Тан Цзывэя 唐紫微, в коллекции которого автор видел работы художников Хун Цзюйцая и Е Жэньюя. Это имя не встречается в исторических хрониках и по значению иероглифов напоминает больше литературный псевдоним[10].

Круг общения автора не ограничивался служивыми чиновниками. В тексте упоминается богатый купец по фамилии Гао 高生 (букв. «Мастер Гао»), в чьей коллекции автор видел работы четырех художников. Кроме этого он также был

[10] Слово *цзывэй* 紫薇 имеет несколько значений. В первую очередь, этим термином называют растение *лагерстремия индийская*. Во-вторых, это астрономический термин, обозначающий конфигурацию звезд, охватывающих часть созвездия Дракона. Кроме того, этот термин также обозначал чиновников, который служили в эпоху Тан в Генеральном секретариате.

знаком с неким Сунь Шоусу 苏守素 из столичного квартала развлечений, имевшего в своей коллекции работу Люй Чжо 吕拙. Вполне очевидно, что в эпоху Сун живопись коллекционировали представители не только служивого сословия, но и люди, разбогатевшие на процветавшей торговле, и наш автор был частью этого мира любителей изящного искусства.

Из текста также следует, что автор тоже покупал произведения живописи, однако он редко говорит о своей коллекции — вполне возможно, из-за ее скромной величины. В тексте встречается лишь один эпизод, где автор вспоминает, как приобрел работу художника Хоу И у старьевщика, который уже было собирался смыть краски с картины и пустить ее себе на заплатки. Автор гордо сообщает, что выкупил картину за двойную цену, однако на этом ссылки на его коллекцию заканчиваются.

На основании перечисленных сведений попробуем реконструировать возможный портрет создателя текста. Автор, вероятнее всего являлся уроженцем сунской столицы или провел там достаточно продолжительное время. Он вряд ли занимал высокую должность при дворе, по крайней мере, его биографии нет в официальных династийных хрониках. Не занимая высокого поста, тем не менее, он обладал достаточно высоким социальным положением, которое позволяло ему вращаться в кругах служилой интеллигенции. Как знаток живописи, он имел широкий кругозор и отлично ориентировался в знаточеской традиции. В своих заметках о художниках он опирался не только на сведения предшественников и сообщения современников, но и на собственные наблюдения, сделанные во время посещений столичных храмов и знакомства с частными коллекциями.

Анализ трактата «Оценки» показал, что многие сведения об авторе мы можем подчерпнуть непосредственно из самого текста, не прибегая к другим источникам. Серьезным ограничением, однако, являются сложно идентифицируемые имена исторических деятелей. Для того, чтобы определить круг

общения автора и дать более точную характеристику создателю текста, потребуется дополнительная работа с широким кругом исторических и литературных источников.

Список литературы

Вэй Бинь 2009 — *Вэй Бинь*. Шэнчао минхуа пин цзуань чжуань чжэ као // Сун юань хуа сюэ янь цзю. Ланьчжо ши: Ганьсу жэньминь чубаньшэ, 2009. — 565 с.

Цзинь Вэйно 1979 — *Цзинь Вэйно*. Бэйсун шици дэ хуэйхуа шицзи // Мэйшу яньцзю, 1979, № 3.

Чжу Цзинсюань 1989 — *Чжу Цзинсюань*. «Записи о прославленных художниках династии Тан» / Вступ. ст., пер. с кит. и коммент. В.В. Малявина // Народы Азии и Африки, 1989, №6. С. 101–112.

Жизнь слова: мотив в персидской литературе

Н.И. Пригарина

В этой статье мы хотели бы остановиться на мало освещенной проблеме «жизни» мотива в истории персидской литературы. Мотивом в духе русской формальной школы мы будем называть наименьшую неразложимую единицу художественного текста[1]. В прозе, для которой был выработан этот термин, наиболее близкая мотиву категория — тема[2]. Изучение мотива тесно связано с проблемами нарратологии, и в частности, с построением и движением сюжета[3].

В арабской поэтике понятию «мотив» соответствует термин *ма'на*; он всесторонне изучен в работе А.Б. Куделина[4] и

---

[1] «Минимальная единица поэтической речи» [Томашевский 1925: 137]; по Веселовскому, мотив — «простейшая повествовательная единица», элементарная и далее неразложимая «клетка» сюжета, которая является семантически целостной. Например: *борьба братьев за наследство, бой за невесту, похищение солнца*. И.В. Силантьев поясняет это так: «мотив подобен слову, произвольному распаду которого на морфемы также препятствует семантическое единство его значения» [Силантьев 2004: 17]; цит. по <http://litved.rsu.ru/motiv.htm>. ***Мотив*** — устойчивый смысловой элемент лит. текста, повторяющийся в пределах ряда фольклорных (где мотив означает минимальную единицу сюжетосложения) и литературно-художественных произведений [ЛЭ 1981. Сл. ст. «Мотив»; цит. по: <http://litterms.ru/m/165>].

[2] «Темы таких мелких частей произведения, которые уже нельзя дробить, называются мотивами» [Томашевский 1996: 71].

[3] См. [Путилов 1975: 143].

[4] «В практической деятельности филологи стали испытывать потребность в понятиях, которые определяли бы содержательные и формальные свойства поэтической строки. Так, по-видимому, в литературную критику были введены понятия *ма'на* "поэтический мотив" и *лафз* "словесное облачение"» [Куделин 1983: 128].

представлен в исследовании как «поэтический мотив». Термин *ма'на* используется в арабских поэтиках при описании такой поэтической формы как касыда, отдельные части которой могут определяться как повествовательные, т.е. связанные с законами наррации. Поэтический мотив *ма'на* в этом случае выступает либо как неразложимое словосочетание, либо как отдельное слово. *Ма'на* также соотносится с темой и замыслом бейта касыды или одной из её частей и служит тем же художественным целям, что и мотив в прозаическом произведении.

В статье мы обратимся к газели — наименее отмеченному нарративностью виду текста в персидской литературе — и интертекстуальным взаимодействиям ее мотивов. В персидской газели и таких производных от газели формах, как *тарджи'банд* и *таркиббанд*, мотив оказывается в особом положении. Роль наименьшей единицы поэтического текста в газели играет слово, что диктуется прежде всего ограниченностью размера (в классической газели 7–9 бейтов); в свою очередь категории темы и сюжета оказываются менее существенными для ее структуры в целом: как правило, эти категории действуют на «территории» бейта, т.е. в отдельном стихе, не распространяясь на все произведение в целом.

В отличие от нарративных форм, где мотив является «единицей повествования», имеет «определенные сюжетные и фабульные свойства и функции» [Силантьев 2004: 78–79], «продвигает повествование, определяя перспективу событийного развертывания действия», выступая как предикат [Силантьев 2004: 79], в газели эти функции отступают на задний план, и на первый план выдвигается участие мотива в создании поэтического образа на ограниченной сценической площадке бейта газели. Взаимодействие мотивов в бейте или полубейте способствует созданию поэтического образа[5].

В работах по персидской литературе встречаются разные определения мотива: «поэтические термины» (*истилахат*

[5] Подробно об этом см:[Пригарина 1999: 90–91].

аш-шуʿара)[6], родовой элемент (generic element) [Meisami 1979: 15]; образные элементы (*ʿанāṣир*) [Zipoli 1984:28], концепт (concept) — [Fletcher 1967: 214; цит. по: Meisami 1979: 31; Levi 1950: 67; цит. по: Meisami 1979: 40; Чалисова 2015: 247–248].

В единице поэтической речи — стихе — каким является бейт газели, слово нагружено неизмеримо больше, чем в нарративе. Согласимся со словами Карло Леви: «Каждое отдельное слово должно содержать в себе целый концепт» и «Каждое слово, каждый образ замкнут в самом себе, полноценен, лишен связей и равен по своей ценности каждому другому» [Levi 1950; цит. по: Meisami 1979: 40, note 67].

Таким образом, поэтическое слово предстает в тексте газели в разных ракурсах: обособленно и в изафетной связи с другим словом (*таркиб*), а также в оппозиции с другим словом.

В *таркибе* слово выступает либо как определяемое (*мазаф*), либо как определение (*мазаф алейхи*). Оно может иметь различные функции: образные, метафорические, аллегорические (сравнение, персонификация, аллюзия [Meisami 1979:4].

Слово как мотив (слово-концепт) выступает как родовой элемент и поэтический термин (роза, соловей, дерево, садовник, родинка, лицо, локон, вино); как элемент аллюзивный (имена, исторические и легендарные события): Йусуф, Муса, ʿИса, Фархад, Ширин; день Договора (*рӯз-и Аласт*), Поручение (*аманат*); как технический термин суфийской доктрины (*истилахат ас-суфийе*): путь (*тарīқат*), постигающий (*ʿарīф*), состояние (*ḥāл*), самоотречение (*бихӯдī*), тайна (*сирр*, *ġайб*).

Мотив со всем шлейфом или веером своих коннотаций становится концептуально выделенным, причем при постановке в оппозицию второй член оппозиции также выступает как концепт (например, лицо — локон; Йусуф — колодец; Йусуф — Йаʿкуб).

---

[6] См. об этом: [Е.Э. Бертельс. 1965:109–125].

Слово (например «*роза*» или «*вино*») может расширяться до грамматических парадигм — *таркибов*, изафетных сочетаний, в которых слово-мотив может быть определением («щека *розы*») или определяемым («*роза* щек»), оставаясь в тексте «семантически целостной» неразложимой «клеткой». Неразложимой единицей текста, т.е. мотивом, может выступать и оппозиция двух мотивов, в поэтическом языке представляющих собой концептуальные антонимы (например, «роза — соловей», «свеча — мотылек» и др.).

Персидская газель в историческом развитии образует литературный контекст, для которого существует несколько характеристик: он непрерывен (от первых газелей XI в. до XXI в.); взаимосвязан (имеется связь вертикального и горизонтального контекстов); он, в свою очередь, помещен в контекст персидской литературы, что дает общность сюжетов, тем, общность нарративных структур, и в контекст мусульманской культуры в целом.

Этот многоплановый и разносторонний контекст находит отражение в газели в виде тем, мотивов и образов, источниками которых служат сюжеты древне- и среднеиранской литературы, Корана, *сунны*, а также большие поэтические и прозаических нарративы, такие как маснави, трактаты, дастаны, и т.п. Газель можно спроецировать на *метатекст*, задающий определенные правила ее тематики, эстетики, семантики, композиции (любовный кодекс, аксиологию, этикет, конвенциональный язык, структуру[7]), т.е. определенную поэтическую норму при отсутствии такого рода указаний в ранних трактатах по поэтике.

Литературная практика на протяжении веков выработала также параметры взаимодействия поэтических текстов: необходимой стороной литературной жизни во все времена была поэтическая перекличка, породившая *интертекст* персидской газели, работающий как в диахронном, так и в синхронном аспектах. Он сообщает преемственность и взаи-

[7] См. :«Русский Хафиз» [Хафиз. Газели 2012: 57 и далее].

мосвязь литературному процессу, а в индивидуальном плане дает возможность его участникам придать новизну и особую игру красок знакомым художественным средствам, создать новые образы, наконец, блеснуть остроумием, «переиграв» поэтического соперника.

Обратимся к проблеме мотива в интертексте газели. Современные возможности работы с текстами позволяют проследить использование одного мотива в вертикальном и горизонтальном контекстах. Благодаря долгой жизни в литературе мотив может сам порождать своего рода *метатекст*, сюжеты которого целиком не содержатся ни в одной газели, даже если его мотивы упомянуты в ней неоднократно, и составляет *метасюжет*. Последний может возникать в корпусе газелей разных авторов, а также в собственном творчестве одного поэта, в особенности, при его обращении к стихам предшественников или современников.

Однако, если сюжет предполагает переход от события к событию (а фабула — набор определенных событий), то в композиции самой газели присутствие сквозного сюжета не предусмотрено (хотя и здесь бывают исключения). О сюжете можно говорить лишь в рамках бейта, там может быть зафиксировано некое событие.

Приведем примеры, иллюстрирующие жизнь мотива в вертикальном (диахроническом) контексте. У Фарид ад-Дина ʿАттара (ум. 1230) мотив «тюрок» («тюрк») часто выступает в паре с мотивом «индиец» как оппозиция «светлое (белизна лица) — черное (чернота волос)» и имеет коннотации красоты (светлокожий тюрок) и жестокости (разбойник, грабитель). Последнее качество передано локону (*hindū-yi zulf*, букв. «индиец локона»), локон у ʿАттара — черный раб-индиец, принадлежащий светлокожему тюрку (хотя обычно рабами-гулямами были именно тюрки!). И не сам тюрок, а его черный раб несет угрозу сердцу влюбленного[8].

[8] Это наблюдение было получено нами при поиске контекстов слова ترک [turk] у ʿАттара в ресурсе URL/ganjoor.net.

Мотив тюрка в газели Хафиза (1325–1389) разобран в статье [Чалисова 2010: 421]. Эта газель идет в Диване под номером 3 и начинается словами «Если тот ширазский тюрок (*turk-i šīrāzī*) возьмет в руки наше сердце…». Она отмечает у слова «турок/тюрк» такие значения: 1) раб или рабыня тюркского происхождения, в более широком смысле — светлокожий раб, рабыня; 2) воин, член тюркской гвардии; 3) в классической поэзии — красавица, красавец, со светлой кожей и жестоким нравом. В указанном бейте про ширазского турка «индийцем» выступает не локон, а родинка (*xāl-i hindū*). При рассмотрении бейта в его многозначности Н.Ю. Чалисова отмечает в два аспекта слова «*hindū*» (индийский, индиец): «индиец-слуга» (ср. раб-индиец у ʿАттара) и «ничтожный раб» (ср. «черный раб» у ʿАттара). Как показывает автор статьи, в одном бейте этот мотив нагружается сразу несколькими коннотациями: любовными, грабительскими («Если этот ширазский турок возьмет в руки наше сердце», т.е. захватит), географическими (Шираз), а также придворными (родинки на лице были фамильным признаком правящей в Ширазе династии Музаффаридов).

Попав в *тарджиʿбанды* Насира Бухараи (1309–1383) и Шаха Ниʿматуллаха Вали (1330–1383), этот мотив сохраняет накопленную семантику красоты, светлокожести («луноликий тюрок»), воинственности, но к тому же у поэтов-суфиев приобретает суфийские коннотации мистического виночерпия и духовного наставника [Пригарина, Шелаев 2014: 127, 135].

Таков пример «протекания» (термин Ю. Тынянова) мотива, имеющего образом сравнения реальных тюрок-гулямов, славившихся красотой, тюркских военачальников, занимавших в обществе определенное высокое положение, правителей, шейхов, наконец, захватчиков, принесших немало бед в страны поэтов, что дает определенную вариативность коннотаций, продиктованных в том числе жизненной реальностью. Сам пересказ семантических особенностей этого мотива

выстраивается в некий нарратив, сюжетом которого служат изменения значений мотива от поэта к поэту.

Говоря о жизни мотива в контексте творчества одного поэта, можно сослаться на поэзию индийца Мирзы Галиба (1798–1869), писавшего на урду и персидском языках. Яркий пример сюжета, порожденного образом одного бейта, является метасюжет Сармада в ранней поэзии Галиба [Пригарина 2012: 149–175]. В бейте «Меч в руке, пена на губах, палач идет в эту сторону! // Добрая весть! О мечта Галиба о смерти, добрая весть!» Галиб перефразирует слова, якобы произнесенные Сармадом перед казнью: «Вот приблизился друг с обнаженным мечом! // В каком бы обличье ты ни пришел, я узнаю тебя» [Пригарина 2012: 159]. У Галиба коллизия, представленная в бейте Сармада, вырастает в сюжет, ветвящийся на мотивы жизни и смерти, — жизни как пузыря, возникающего и исчезающего на глади океана бытия (*ḥubāb*), и смерти во имя божественной любви. Мотив казни реализуется в виде пучка мотивов: место казни, орудия казни, обнаженный ятаган, а также нагота и предсмертная немота, отсылающих к истории казни поэта Сармада. Этот сюжет в конечном счете относится к интертекстуальным событиям, факту взаимодействия двух поэтических миров, когда импульс одного мира (в данном случае — бейт Сармада) порождает целый комплекс мотивов в другом — поэзии Галиба, что позволяет реконструировать один из метасюжетов галибовской газели.

Примером интересной трансформации в вертикальном интертекстуальном контексте может служить мотив *tahī*//*tihī* («пустой», «свободный от чего-либо»), выступающий в таркибах *tahī kardan, az xᵛad tahī būdan/šudan*, освобождать, быть пустым от себя, становиться пустым от себя. Метафорами пустоты служат мотивы флейты (*nay*), барабана (музыкальных инструментов, полых внутри), пузыря (*ḥubāb*), вскакивающего на поверхности моря, мотива незаполненных сосудов для вина (*sāġar, mīnā*) и т.п.

На протяжении веков мотивы «пустоты от себя», т.е. освобождения своего «я» от всего мирского, плотского, бренного, и метафоры пустоты выстраиваются в суфийский метасюжет, начало которого восходит к одиночным высказываниям Анвари (XII в.),ʻАттара и Руми (XIII в.), находит развитие в поэзии Джами (XV в.), а затем поэтов индийского стиля XVI–XVIII вв., таких как Мулла Мухсин, Файз Кашани, Вахши Бафки, Хазин Лахиджи, Ваиз Кашифи. Образы, создаваемые поэтами индийского стиля на основании этого мотива, отражают формирование концепций позднего суфизма. В них образ пустоты подкрепляется мотивами бренности и полного исключения собственного присутствия (ср., например, «воронка водоворота пуста от океана» — Ваиз Кашифи как некое космическое предчувствие «черной дыры»). Показательна динамика обращения к мотиву. Если у Руми (XIII в.) мотив встречается с этим значением один раз, у Джами (XV в.) — два, то у Саиба (XVII в.) — около 100, у Бедиля, (1644–1721) (если учитывать три газели с редифом *tahī*) — 134 раза[9].

Концептуально и каждый раз по-новому мотив прозвучал в творчестве Саиба Табризи и Бедиля, а позже — Галиба (1798–1869) и Икбала (1877–1938).

Исследуя интертекстуальную перекличку Галиба с «Найнаме» Руми (1207–1273), мы в свое время рассмотрели поэтическую жизнь мотива «пустоты» и «пустоты от себя»: Галиб, в зрелом возрасте отказавшийся от подражания Бедилю, травестирует мотивы суфийской метафизики и, в частности, «пустоты от себя», используя их в сюжете панегирического придворного маснави (*Surma-i bīniš*) [10].

---

[9] Обстоятельное изучение использования мотива пустоты у Саиба и Бедиля — тема отдельного исследования, которое еще ждет своего продолжения. Подсчеты сделаны по ресурсу Ganjoor, в отношении Бедиля они не исчерпывающе полны, поскольку в данном ресурсе отражены не все произведения Бедиля.

[10] Подробно см.: [Первое маснави Галиба и *Най-нама* Руми // Пригарина 2012: с. 277–288].

Одним из примеров «пустоты от себя» служит метафора дома. Дом — следует чисто вымести к приходу Друга, освободив его также от своего присутствия, тогда Истинный заполнит душу (дом) суфия полностью [Пригарина 2012: 282, 287, примеч. 18].

Мухаммад Икбал в противоположность «пустоте от себя» у поэтов индийского стиля — решительного отказа от своего «я» ради полноты постижения или трансляции Истины (полая флейта) — создает образ постоянного формирования и полноты человеческой личности, результатом чего становится достижение ступени «Совершенного человека», способного вступить в партнерские отношения с Творцом[11].

У каждого поэта есть излюбленные мотивы, к которым он обращается чаще других. Одним из таких можно считать мотив Йусуфа в творчестве Хафиза.

Разбирая тему Йусуфа в поэзии Хафиза, Джулия Скотт Мейсами обращается к аллегорическому использованию темы (*мазмун*): «Хафиз использует фигуру самого Йусуфа в трех основных связях: как пример красоты, не имеющей равных, отсюда как метафору для возлюбленного; в качестве иллюстрации ценности любви в противоположность материальным ценностям, а также для обозначения чего-то драгоценного (индивида, который может или не может быть возлюбленным), какого-то абстрактного качества» [Meisami 1979: 27].

Оперирование мотивом, почерпнутым из традиционного, в данном случае коранического, сюжета — один из самых простых случаев «жизни» мотива. У Хафиза события, связанные с ним, можно рассматривать как аллюзии на Коран и околокоранические тексты разных жанров, а также на некоторые самостоятельные ходы его поэтической музы.

---

[11] См. об этом [Пригарина 1972:105–130]; Некоторые особенности образа «Совершенного человека у Икбала в свете мусульманской традиции» [Пригарина 2012: 64–89.

В тексте Дивана Хафиза в редакции Казвини–Гани, на который мы постоянно ссылаемся, эксплицитно Йусуф и Йаʿкуб упоминаются 16 раз[12], при этом бейтов, посвященных его отцу Йаʿкубу — два, причем по имени он назван всего один раз[13] — в другой редакции текста («Избранные стихи» *Ašʿār-i muntaxab*). Тема скорбящего отца отражена в оппозициях *Yūsuf — kulba-i aḥzān* «Йусуф — обитель скорби», *Yūsuf — bayt al-aḥzān* «Йусуф — дом скорби», в которых второй член заменяется синонимичными мотивами *padar* «отец», *šikasta-i kulba-i aḥzān* «несчастный из дома скорби» и *pīr-i kanʿān* «Канʿанский (Ханаанский) старец». Каждое упоминание связано с тем или иным событием истории Йусуфа, но все вместе эти упоминания могут рассматриваться (оставляя в стороне их аллегорическую сущность), как своего рода метатекст, возникающий из отбора эпизодов. В этом метатексте отчасти воссоздается фабула коранической истории Йусуфа, но с другими сюжетными ходами. Переходы от темы к теме позволяют реконструировать этот метатекст в своего рода нарратив.

Как и отмечено у Дж. Мейсами, в панегирических целях красота Йусуфа служит мерилом для восхваления достоинств правителя, или красоты возлюбленной персоны.

گفتند خلایق که تویی یوسف ثانی
چون نیک بدیدم به حقیقت به از آنی

Люди толковали, что ты — второй Йусуф,
Когда я пригляделся как следует — поистине, ты
[оказался] еще лучше.

(475:1).

---

[12] URL: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/>, бейты газелей 3:5; 8*; 9:9; 23:3; 88:1*; 196:9; 211:7; 255:1; 280:6; 319:8; 440:4; 473:8; 475:1; 473:8; 477:3; 494:8 (звездочкой отмечены бейты с упоминанием одного Йаʿкуба).

[13] URL: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/يعقوب>.

Слово «колодец», *čāh* (*čah*) всегда напоминает о том, как братья бросили Йусуфа в колодец, но этот мотив отсылает также к такому атрибуту красоты, как ямка на подбородке или под верхней губой. Колодец — ямка на подбородке как знак опасности, если вспомнить, как обошлись братья с юным Йусуфом. Метафора используется также в восхвалениях тех персонажей (зачастую они — правители или покровители поэта), которых поэт наделяет красотой, но ждет при этом их помощи или щедрот:

ببین که سیب زنخدان تو چه می‌گوید
هزار یوسف مصری فتاده در چه ماست

Смотри-ка, что говорит яблоко твоего подбородка,
«Тысячи египетских Йусуфов упали в наш колодец».

(23:3)[14].

Один из эпизодов — продажа Йусуфа на базаре — служит метафорой крайне невыгодной сделки:

یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد
آن که یوسف به زر ناسره بفروخته بود

Не продавай друга за [цену всего] мира, ведь немного выгадал тот,
Кто продал Йусуфа за золото низкой пробы.

(211:7).

Или:

هر آن که کنج قناعت به گنج دنیا داد
فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی

Каждый, кто обитель уединения променял на богатства мира,
Продал египетского Йусуфа за ничтожную цену.

[14] [Хафиз. Газели 2012: 219]; контекст газели можно воспринимать именно как скрытую просьбу о покровительстве высокопоставленной персоны.

(477:3).

Однако наиболее широко представлена в метатексте тема отношений отца с сыном. Самый оптимистичный образ, построенный на мотиве «Йусуф — обитель скорби» (*Yūsuf — kulba-i aḥzān*) — знаменитый бейт, в котором звучит обещание возвращения пропавшего сына к отцу:

یوسف گمگشته بازآید به کنعان غم مخور
کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

Пропавший Йусуф вернется в Кан῾ан, не горюй!
Обитель скорби превратится в цветник, не горюй!

(255:1)

Заметим, что среди бейтов, служащих иллюстрацией темы отца и сына, это единственный, выражающий полную уверенность в благополучном исходе драмы. Другой бейт, который в контексте самой газели имеет любовные коннотации, выражает сомнение в возможности счастливого события. Лирический персонаж — влюбленный — представлен как Йа῾куб, а его сердце — как Йусуф, попавший в колодец, т.е. ямку на подбородке возлюбленного. Отец оплакивает потерю сына, но не знает, что Йусуф брошен в колодец:

بدین شکسته بیت الحزن که می آرد
نشان یوسف دل از چه زنخدانش

Кто подаст этому несчастному из *дома скорби*
Знак Йусуфа-сердца из колодца его подбородка.

(280:6).

В следующем блоке реконструируемого сюжета изложение событий ведется как бы на два голоса — отца, просящего братьев рассказать о сыне, и осведомленного рассказчика, знающего, как поступили братья с Йусуфом и в каком состоянии находится их отец:

یوسف عزیزم رفت ای برادران رحمی
کز غمش عجب بینم حال پیر کنعانی

Мой милый Йусуф ушел, о братья, сжальтесь!
Ибо в тоске по нему, знаю, ужасно состояние
Канʿанского старца.

(473:3).

За время долгой разлуки много испытаний выпало на долю Йусуфа. Он пережил домогательства Зулейхи, любовная страсть которой оправдана его неотразимой красотой:

من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم
که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

По той красоте, растущей день ото дня, какая была у Йусуфа,
я понял,
Что любовь вытащит Зулейху из-за завесы целомудрия.

(3:5)[15].

Йусуф устоял перед соблазном, потому что ему явился образ отца. Намек на это событие видится в следующем бейте:

چند به ناز پرورم مهر بتان سنگدل
یاد پدر نمی‌کنند این پسران ناخلف

Доколе буду я лелеять любовь к каменносердым кумирам?
Не вспоминают об отце эти непутевые сыновья

(296:5).

Между тем отец ослеп от постоянных слез, проливаемых в разлуке с сыном, и рассказчик сетует:

یعقوب را دو دیده ز حسرت سپید گشت
وآوازه‌ای ز مصر به کنعان نمی‌رسد

[15] См. перевод газели и комментарий в: [Хафиз. Газели : с. 112.]

Глаза Йаʿкуба стали белыми (т.е. ослепли. — *Н.П.*) от горя,
А вестей из Египта в Канʿан так и не поступало[16].

Добрую весть (*bū*), согласно кораническому сюжету, должен принести слепому отцу аромат (*bū*) рубахи, посланной сыном из Египта, но в жизни может оказаться, что рубаха, аромат которой мог бы вернуть отцу зрение, будет порвана завистливыми братьями, лишь бы она не попала к отцу, и он не узнал правды об их коварном поведении:

پیراهنی که آید از و بوی یوسفم
ترسم برادران غیورش قبا کنند

Рубаху, от которой исходит аромат моего Йусуфа,
Боюсь, порвут его ревнивые братья!

(196:9)

Отец, разлученный с сыном, пережил тяжкие муки, и его скорбь остается немым упреком всем участникам этой драмы.

شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت
فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت

Слыхал я прекрасные слова, что сказал Ханаанский старец:
«Разлука с любимым творит не такое, о чем можно рассказать».

(88:1)[17].

В конце концов Йусуф пережил все гонения, вышел из тюрьмы, благодаря тому, что отгадал вещий сон фараона.

ماه کنعانی من مسند مصر آن تو شد
وقت آن است که بدرود کنی زندان را

---

[16] URL: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/یعقوب>; *Aš'ār-i muntaxab*, газель 8.

[17] См. перевод газели и комментарий в: [Хафиз. Газели 2012: 526].

О моя Ханаанская луна, египетский трон стал твоим,
Настала пора тебе распрощаться с темницей!

(9:9)[18].

Йусуф стал правителем Египта, прославился во всем мире, он рассылает гонцов повсюду, и отовсюду к нему идут вести, почему же он медлит и не спешит напомнить о себе отцу, образ которого спас его в свое время от искушений влюбленной Зулейхи. Рассказчик осуждает это поведение!

الا ای یوسف مصری که کردت سلطنت مغرور
پدر را بازپرس آخر کجا شد مهر فرزندی

Увы, о Йусуф Египетский, каким надменным сделало тебя
[положение] султана!
Осведомись об отце! Куда в конце концов делась
сыновняя любовь?

(440:4).

В конце концов наградой за терпение и веру Йа'куба (Коран 12:86) стало общение с сыном. Можно считать, что отец был вознагражден за свои страдания:

این که پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت
اجر صبریست که در کلبه احزان کردم

То, что моя старая голова обласкана общением с Йусуфом,
Награда за терпение, которое я проявил в обители скорби.

(319:8)

Согласно Корану, Йусуф взял родителей к себе в Египет (в Коране не говорится о том, что мать Йусуфа умерла). Но для рассказчика, голос которого теперь сливается с голосом самого поэта, события оказываются не столь радужными, как он обещал в бейте, ставшем зачином нашего сюжета (газель

[18] См. перевод газели и комментарий в: [Хафиз. Газели 2012: 147].

255:1). Он сам отец, он в разлуке с сыном, покинувшим его навсегда, и надежд на свидание не осталось[19]:

حافظ مکن اندیشه که آن یوسف مه رو
بـازآید و از کـلبـه احزان بـه در آیی

Хафиз, не считай, что этот луноликий Йусуф
Вернется, и ты выйдешь из обители скорби.

(494:8).

Как отмечал М. Бахтин, повествование представляет собой факт события и факт изложения события. Этот крошечный искусственный сюжет можно считать повествованием, имеющим событийный ряд, и повествователя, излагающего события. Как бы там ни было, главный смысл выявленного сюжета — чувства отца, отождествление собственных чувств рассказчика (он же — поэт) со страданиями Йаʿкуба, переход от события к событию — от надежды к сомнению, от получения награды за долгое терпение — к безнадежности. Он ветвится на боковые линии: тема Зулейхи (3:5), дидактические сентенции с осуждением мирской тщеты (211:7; 477:3), панегирические ходы, использующие мотив красоты для прославления покровителей (475:1; 390:8; на самом деле в бейте 390:8 речь идет о милости покровителя по отношению к поэту), козни братьев-завистников (196:9), наконец, верность отцовским заветам (296:5).

В свое время, рассматривая метасюжет Йусуфа у Руми, Аннемари Шиммель отмечала, что в случае, когда Руми проводит параллель между Йусуфом и Салах ад-Дином Заркубом, он говорит о себе, как о Йаʿкубе, а в истории с Шамсом идентифицирует себя с Зулейхой с ее любовными страданиями [Schimmel 1992: 58–59].

[19] Некоторые комментаторы называют пять бейтов (54:7; 134:3–4; 216:4–5), в которых, как считается, речь идет о смерти сына Хафиза, нашего бейта среди них нет.

В заключение скажем, что «жизнь» мотива Йусуфа началась не с Хафиза и на нем не закончилась. Неудивительно, что примеры интерпретации этого мотива встречаются и в поэзии XX века. В марте 1909 г. Али Акбар Деххода[20] (1879–1956), поэт, писатель, ученый, впоследствии автор знаменитого словаря опубликовал поэму (*мусаммат*) «Вспомни!» (*Yād ār*), посвященную памяти редактора революционной газеты «Труба Исрафила» (*Sūr-i Israfīl*) Мирзы Мухаммада ʻАли Ширази, казненного в апреле 1908 г. В своих стихах он напоминает о страданиях Йусуфа, трактуя смерть как избавление от узилища:

О друг Йусуфа в этих оковах!..
Вспомни того, кто всегда в ночи,

тоскуя по свиданью с любимым,
был с тобой, считая звезды!

[Karimi-Hakkak 1995: 69–70].

Хотя в Коране не говорится, что Йусуф возвращался в Канʻан с какими-либо целями, намек на то, что возвращение возможно, мы встречаем в газели Имама Хомейни[21]:

دلدار من چو یوسف گمگشته بازگشت
کنعان مرا ز روی دل ملتهب رسید

Моя красавица, как пропавший Юсуф, возвратилась вновь,
Канʻан достиг меня [по велению] пылающего сердца.

[Хомейни 2016: 98]

---

[20] Али Акбар Деххода (1879–1956) — поэт, писатель, ученый, впоследствии автор знаменитого толкового словаря *Лугат-наме*, содержащего более миллиона вхождений.

[21] Имам Рухолла Мусави Хомейни (1902–1989) — лидер иранской исламской революции, писал газели в традиционном стиле, которые собрала и после смерти автора издала его невестка Фатима. Избранные стихи были переведены на русский язык и впервые изданы Культурным центром при Иранском посольстве в 2001 г. В 2016 г новое издание осуществлено издательством Садра.

Жизнь мотива в бейте, его интертекстуальные связи в вертикальном и горизонтальном литературных контекстах свидетельствуют о процессе его концептуального наполнения. В результате поэтическое слово, по словам А.А. Потебни, предстает перед нами как художественное произведение, как само искусство[22], а его жизнь — как источник сюжета или фабулы, будь то у одного поэта или в поэзии в целом.

Список литературы

Бертельс 1965 — *Бертельс Е.Э.* Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев // Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1965.

Куделин 1983 — *Куделин А.Б.* Средневековая арабская поэтика. М.: Наука, ГРВЛ, 1983.

ЛЭ 1981 — Лермонтовская энциклопедия. М., 1981.

Потебня 1892 — Глава X. Поэзия. Проза. Сгущение мысли // *Потебня А.А*. Мысль и язык. Харьков: Типография Адольфа Дарре, Рыбная улица № 28, 1892.

Пригарина 1972 — *Пригарина Н.И*. Поэзия Мухаммада Икбала. М.: Наука, ГРВЛ, 1972.

Пригарина 1999 — *Пригарина Н.И*. Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики). М.: «Восточная литература» РАН, 1999.

Пригарина 2012 — *Пригарина Н.И*. Мир поэта, мир поэзии. Сборник статей и эссе. М.: ИВ РАН, 2012.

[22] «Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), результат бессознательного творчества, средство развития мысли и самосознания, то есть видя в нем те же признаки, что и в слове, и, наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзии» [Потебня 1892: 98].

Пригарина, Шелаев 2014 — *Пригарина Н.И., Шелаев А.С*. Один бейт и два тарджиʻбанда // Вестник РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». № 6 (128). М., 2014. С. 120–147.

Путилов 1975 — *Путилов Б.Н*. Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

Силантьев 2004 — *Силантьев И.В*. Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Томашевский 1925 — *Томашевский Б.*В. Теория литературы. Поэтика. Л., 1925.

Томашевский 1996 — *Томашевский Б.В*. Поэтика. Краткий курс. М., 1996.

Хафиз. Газели 2012 — *Пригарина Н.И., Чалисова Н.Ю., Русанов М.А*. Хафиз. Газели в филологическом переводе. М., 2012.

Хомейни 2016 — *Имам Хомейни*. Живая вода. М.: Садра, 2016.

Чалисова 2010 — *Чалисова Н.Ю*. О непереводимом и непереведенном в газелях Хафиза // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М., 2010.

Чалисова 2015 — *Чалисова Н.Ю*. «Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабомусульманской культуре. М.: Языки славянской культуры, 2015.

Fletcher 1967 — *Fletcher Agnus*. Allegory. The Theory of Symbolic Mode. Ithaka: Cornell University Press, 1967.

Karimi-Hakkak 1995 — *Karimi-Hakkak Ahmad*. Recasting Persian Poetry. Scenarios of Poetic Modernity in Iran. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.

Levi 1950 — *Levi Carlo*. On Fear and Freedom. NY: Farrar, Straus and Co., 1950.

Meisami 1992 — *Meisami J.S*. Allegorical Techniques in the Ghazals of Hāfez // Edebiyat. V. 4. Is.1, 1979.

Schimmel 1992 — *Schimmel A*. The Figure of Yusuf in Rumi's Poetry // The Legacy of Medieval Persian Sufism / Ed. by Leonard Lewisohn. London — N.Y.: Khaniqahi Nimatullahi Publication, 1992.

Zipoli 1984 — *Zipoli Rikardo*. Čerā sabk-i hindī dar dunyā-i ġarb sabk-i barok xānda mīšavad? Tihrān, 1984 (*на перс. яз.*)

Электронные ресурсы

<http://ganjoor.net/hafez/ghazal/>.
<http://litved.rsu.ru/motiv.htm>.
<http://litterms.ru/m/165/>.

Арабский перевод книги *Иосиппон* и его значение для источниковедения раннесредневековой истории Восточной Европы[1]

Б.Е. Рашковский

Книга *Иосиппон* представляет собой средневековое еврейское переложение «Иудейской войны» Иосифа Флавия, написанное в середине X в. анонимным автором из южной Италии на основе истории псевдо-Хегезиппа, датируемой IV в., с использованием ряда библейских апокрифов: 1 и 2 Макк. и не вошедших в еврейский канон фрагментов книги Даниила, заимствованных из латинского перевода Библии — Вульгаты [Flusser 1973: 207].

Историческое повествование *Иосиппона*, посвященное событиям иудейского восстания 66–70 гг. н.э. против власти Рима, включает в себя также подробный рассказ о предыстории взаимоотношений римлян и иудеев, начиная с библейского мифа о происхождении населяющих землю народов от сыновей Ноя. Именно поэтому основной функцией *Иосиппона* в средневековой еврейской культуре было изложение событий одной из важнейших эпох еврейской истории — периода Второго Храма (VI в. до н.э. — I в. н.э). В этом смысле он выступал в качестве своеобразного продолжения библейского нарратива. Непосредственная связь объекта повествования с Римской империей стала причиной того, что книга открывается «Таблицей народов» — списком народностей и племен, происходящих от сыновей Ноя, основанном на тексте десятой главы книги Бытия.

[1] Статья написана при поддержке гранта РНФ 15-18-00143.

Именно этот начальный фрагмент огромного сочинения получил в историографии известность едва ли не бóльшую, чем остальная часть книги, поскольку он содержит краткое этногеографическое описание Европы первой половины и середины X в, представляющее огромный интерес для историков Древней Руси, славянского мира, а также арабистов, гебраистов и тюркологов [Гаркави 1874; Вестберг 1908; Петрухин 1995]. Как показал один из исследователей книги — израильский историк, религиовед и гебраист Д. Флюссер — *Иосиппон* был написан не позднее 953 г. на территории, лежавшей на границе между романским миром и византийскими владениями на Аппенинском полуострове, о чем свидетельствует не только датировка произведения, но и знакомство автора с топонимикой Южной Италии (особенно окрестностей Неаполя) и употребление в тексте произведения многочисленных итальянизмов [Flusser 1953: 116–117].

Большинство народов современной автору Европы X в. упоминаются в книге лишь постольку, поскольку они, как и римляне, причисляются автором к потомкам Яфета. По этой же причине в книге нет перечней народов, происходящих от сыновей Сима и Хама. В дальнейшем повествовании *Иосиппона* древнейшая история римского народа тесно пересекается с историей библейских израильтян. Началом этой связи является включение в текст *Иосиппона* сюжета о противодействии потомков Исава-Эдома во главе с его внуком Цефо, сыном Элифаза (Быт. 36: 4, 11), попыткам сыновей Иакова-Израиля во главе с Иосифом похоронить своего отца в Хевроне [Flusser 1978: 10]. После смерти Иосифа Цефо спасается бегством из Египта в Карфаген, где поступает на службу к Энею, являющемуся по сюжету *Иосиппона* карфагенским царем. Наконец, Цефо перебирается в Италию, где оказывается во главе происходящего от Яфета народа *киттим* и становится их правителем под именем Янус Сатурнус [Flusser 1978: 13–14].

Дальнейшая история римлян-*киттим* и история израильтян развиваются в тексте параллельно. Так, основатель

Рима — Ромул — оказывается современником царя Давида. Параллель Ромул — Давид усиливается тем, что строительство им стен Рима представлена как аналогия перенесения Давидом в Иерусалим столицы израильского царства [Flusser 1978: 18–19]. В результате в повествование *Иосиппона* вводится традиционный для средневековой еврейской культуры мотив отождествления потомков Исава-Эдома с Римской империей. Таким образом, начиная с «Таблицы народов», в повествовании *Иосиппона* происхождение римского государства связывается, с одной стороны, с происходящими от Яфета *киттим*, а с другой — с Исавом, братом-соперником Иакова-Израиля. Эта особенность их происхождения является в тексте книги началом истории римско-еврейских взаимоотношений, приведших к «Иудейской войне» — главной теме *Иосиппона*.

Оригинальный еврейский текст *Иосиппона* известен в нескольких редакциях: это вышедшее в 1480 г мантуанское издание типографа Авраама Коната, константинопольская публикация 1510 г. на основе одной из рукописей, восходящих к версии, отредактированной Иehудой Москони в Византии в XIV в. [Bowman 1995: 30], и рукопись израильской Национальной библиотеки № 8°41280, переписанная в Италии в 1282 г. Эта рукопись была открыта Д. Флюссером, и дата создания оригинала текста (953 г.) сохранилась именно в ней. Она же, в свою очередь, была скопирована с рукописи, переписанной р. Гершомом бен Йehудой (ок. 960 – ок. 1028) и являвшейся, по мнению Д. Флюссера [Flusser 1980/2: 3], копией с первоначального оригинала или же близкого к нему списка. Издание Флюссера послужило источником для русского перевода «Таблицы народов» *Иосиппона*, подготовленного В.Я. Петрухиным и Я.Д. Эйделькиндом [Петрухин 1994: 44–56; Петрухин 1995: 25–40].

Четвертой версией «Таблицы народов» *Иосиппона* можно считать вариант, сохранившийся в уникальной рукописи Элиэзера бен Ашера ha-Леви — еврейского хрониста, жившего

в XIV в. в Германии и скопировавшего текст из хроники итальянского автора XI в. — Иерахмиэля бен Шломо [Yasif 2001: 128]. Наконец, древнейший (арабский) перевод *Иосиппона* можно считать пятой средневековой версией этой книги.

Этот перевод использовался и иудеями, и христианами, и мусульманами. Впервые его существование упоминается в трудах арабского историка, философа и теолога Ибн Хазма (ум. 1063). Создание его приписывается некоему иудею Закарии ибн Саиду ал-Йамани, известному только по упоминанию в сочинениях турецкого историка Хаджжи Халифы (ум. 1665) [Fishel 1954: 592]. Сохранился он в рукописях, переписанных иудеями и арабоязычными христианами восточных церквей, главным образом коптами. Таким образом, существуют две основные редакции арабского *Иосиппона*: иудейская, представленная рукописями, переписанными в еврейской графике и сохранившимися в собрании каирской генизы, и христианская, к которой относятся все остальные рукописи *Иосиппона*, написанные только в арабской графике. Полный текст арабского перевода дошел до нас исключительно в составе последних, тогда как в еврейскографических рукописях из генизы сохранились лишь отдельные фрагменты.

Первое критическое издание арабского *Иосиппона* в версии из каирской генизы было опубликовано в 1991 г. в третьем томе докторской диссертации израильского арабиста и медиевиста Ш. Селы [Sela 1991/3]. Полная версия этой работы увидела свет в 2009 г. уже после смерти исследовательницы [Sela 2009/1–2]. Это издание включает в себя публикацию обеих версий арабского *Иосиппона* в арабской и еврейской графике.

Ш. Села выдвинула теорию о преимущественном влиянии арабских источников на происхождение арабской и еврейской версий книги, попытавшись опровергнуть точку зрения Флюссера на *Иосиппон* как на произведение, созданное одним автором за короткий период времени с использованием еврейских и латинских источников. Здесь я не буду подробно

разбирать содержание полемики Ш.Селы с точкой зрения Флюссера, поскольку достаточно много внимания этому я уже уделил в соответствующей работе [Рашковский 2009]. Отмечу только, что сличение арабского перевода текста «Таблицы народов» с оригиналом показывает, что он сделан с наиболее древнего и не дошедшего до нас варианта еврейского текста. Подтверждающие этот тезис примеры были приведены мной в 2009 г на основании публикации текста источника в диссертации Ш. Селы [Sela 1991/3]. Исправленное и дополненное издание 2009 г. мне в тот момент не было доступно.

Концепция Ш. Селы в работе 2009 г. мало изменилась по сравнению с идеями, изложенными в диссертации 1991 г. В ней Села по-прежнему отстаивает тезис о том, что *Иосиппон* является сложным и многосоставным источником. При этом открытая Флюссером редакция, представленная иерусалимской рукописью №8°41280, отражает, по ее мнению, самую позднюю стадию формирования текста данного памятника, в то время как существующий арабский перевод был сделан с предшествующей версии [Sela 2009/1: 5–6].

Перейдем теперь к вопросу о расхождениях в тексте «Таблицы народов» в еврейской и арабской версиях *Иосиппона*. Они различаются по объему и структуре. Арабский текст, во-первых, короче еврейского примерно на половину (по ряду причин, о которых будет дополнительно сказано ниже, описание части народов в нем отсутствует), а во-вторых, отличается порядок перечисления этниконов. Хотя обе версии в целом следуют библейскому порядку перечисления народов, происходящих от потомков Яфета, некоторые существенные детали в них различаются.

В арабском *Иосиппоне* рассказ о каждом из народов (или, как в случае с потомками Тогармы, о каждой группе народов) полностью совпадает с порядком упоминания патриархов-эпонимов в библейском тексте. В еврейской же версии этот принцип соблюден лишь частично, так как часть этниконов,

относящихся к внукам Яфета, описывается отдельно перед другими сыновьями. Выглядит это следующим образом: текст начинается рассказом о потомках Гомера, отождествляемых с франками. Однако после этого в соответствии со стихом (Быт. 10:2) дается описание народов, восходящих к сыновьям Гомера, т.е. потомкам патриархов Тогармы и Рифата. После чего текст вновь возвращается к перечислению потомков Яфета. При этом Мадай (мидийцы), в отличие от библейского порядка, идет перед Яваном (греки). Однако рассказ о потомках Явана следует не до, а после описания народов, происходящих от Тувала, Мешеха и Тираса [Sela 2009/1: 40–41]. Причиной этого, вероятно, было стремление автора *Иосиппона* завершить текст «Таблицы народов» описанием римлян (*киттим*) и датчан (*доданим*), что, как будет продемонстрировано ниже, имело важное значение для идеологической концепции *Иосиппона*.

Порядок перечисления и описания этнонимов в «Таблице народов» еврейского и арабского *Иосиппонов* определяется порядком упоминания их предков-эпонимов в десятой главе книги Бытия, а не пространственным размещением соответствующих народов на реальной или воображаемой карте мира. Именно по этой причине в «Таблице народов» *Иосиппона* греки соседствуют с мидийцами, а Греция — с ад-Дайламом и Хорасаном, а от описания страны алеманов автор легко переходит к истории войн между византийцами и арабами за Тарс Киликийский.

Терминология в текстах «Таблицы народов» еврейского и арабского *Иосиппонов*, напротив, различается несущественно. Единственным заметным отличием является систематическая замена используемых при описании мест проживания разных народов ивритских глаголов *yašav* (буквально: «сидеть», а также «жить», «проживать») и *hana* («располагаться станом») единственным глаголом *sakana* — «жить» в арабском варианте книги.

Самым заметным отличием арабской версии *Иосиппона* от оригинала является отсутствие в ней списка славянских племен, имеющегося во всех редакциях еврейского текста, включая наиболее поздний из них — написанную во второй половине XI в «Хронику Йерахмиэля». Следовательно, фрагмент еврейского *Иосиппона* о славянах был включен в состав книги не позднее этой даты. В своей предшествующей работе я уже предположил, что появление этой вставки, вероятно, можно связать с деятельностью достоверно известного нам переписчика *Иосиппона* р. Гершома бен Йеhуды или его учеников, знакомых с географией расселения славянских племен в Центральной Европе. В частности, упомянутый в комментариях р. Гершома к трактату Хуллин вавилонского Талмуда термин *lašon Kenaan* применительно к языку славян, отождествляемых в еврейской версии *Иосиппона* с потомками доданим, встречается в еврейской литературе в таком значении впервые [Рашковский 2009: 12–13].

Фрагмент еврейского *Иосиппона* о славянах является именно вставкой, разбивающей исходно целостную картину повествования о расселении народов, происходящих от потомков Яфета. Изначально это описание, как и в арабской версии, заканчивалось на упоминании датчан (*даниски* в тексте источника), после чего следовала ремарка об исторической предопределенности власти римского государства над всей Ойкуменой и о бессмысленности сопротивления Риму, даже для датчан, пытавшихся укрыться от римского завоевания на островах Океана: «Доданим — это даниски, живущие на островах Океана в земле Денамарка и в Инданнии[2]. Они поклялись не покоряться римлянам, укрывшись на островах моря — Океана. Но не смогли достигнуть этой цели, ибо власть римлян доходила до последних островов моря» [Flusser 1978/1: 7–8]. Так говорится об этих событиях в ев-

[2] Автор еврейского оригинала *Иосиппона* использовал не дошедший до нас латинский источник, приняв имевшееся в нем латинское выражение in Dania за название отдельной страны.

рейском *Иосиппоне*. Этот мотив связан с одним из эпизодов книги, имеющим отношение к событиям, случившимся в начале Иудейской войны. Он повторяется в речи царя Агриппы, предостерегавшего иудеев от выступления против власти Рима на том основании, что римлянам удалось покорить народы, окруженные волнами океана [Flusser 1978/1: 281].

Автор арабской версии *Иосиппона* пользовался еврейским оригиналом, так что перед нами действительно перевод, хотя местами достаточно сильно сокращенный и упрощенный. Кроме фрагмента о славянах, переводчик-создатель арабской версии опустил известие еврейского *Иосиппона* о покорении лангобардами Италии, сократив отрывок о германских племенах, происходящих от патриарха-эпонима Элиши (Быт. 10:4). В результате в арабской версии *Иосиппона* сохранилось упоминание только об алеманах (*алмайна*) и оказались пропущены описания лангобардов, баваров и бургундов.

Ивритский оригинал достаточно четко прослеживается благодаря написанию значительной части этнонимов в арабском переводе *Иосиппона*. Особенно хорошо это заметно на примере списка десяти племен потомков сыновей Тогармы. Так, написание этникона *ал-б-цинак* (обозначение печенегов) является простой транслитерацией еврейского *пицинак* с характерным употреблением буквы *бет* для передачи звука [п], отсутствующего в арабском, и с использованием буквы *цаде* (эквивалента арабской *сад*) Во всех других арабских средневековых источниках встречается написание этникона «печенеги» (араб. *баджнак* или *баджанакийа*) с использованием буквы *джим*, а не *сад*. Единственным исключением является арабский перевод *Иосиппона* [Sela 2009/2: 368].

Традиция, рассказывающая о происхождении десяти народов от Тогармы, была известна современным *Иосиппону* еврейским авторам. В дипломатическом послании хазарского правителя Иосифа еврейскому сановнику при дворе кордовского халифа Абд ар-Рахмана III (912–961) Хасдаю ибн Шапруту она встречается в трех вариантах, представленных

краткой и расширенной редакциями письма, а также в цитате, сохранившейся в одном из фрагментов галахического трактата *Сефер ha-иттим* (конец XI в.) [Коковцов 1932: 20, 28, 74–75, 90–91, 128–130]. В перечне, приводимом в письме Иосифа, надежно идентифицируются только три этникона. Это опять же хазары (*хазар*) и, в противоположность *Иосиппону*, волжские (а не дунайские) булгары (*б-л-г-р*), а также савиры (*савир*). Дунайские же болгары в письме Иосифа называются *в-н-н-т-р* [Коковцов 1932: 28, 92]. Отождествление прочих этниконов: *Авийор* (*Агийор*), *Турис*, *Аваз* (*Авар*, *А-з-х*), *Угуз* (возможны также чтения *Огуз*, *Авин* или *Уян*), *Би-з-л*, *Т-р-н-а*, *Янур* (*Узр*, *З-нур*) относится к числу недоказуемых гипотез.

Аналогичное представление о происхождении десяти народов от сыновей Тогармы было известно и арабской историко-географической литературе, где оно встречается, например, у ал-Йаʿкуби — автора конца IX в. К числу потомков Тогармы последний относит следующие этниконы: *ал-Бурджан*, *ад-Дайлам*, *ат-Тайласан*, *Гилян*, *Филян*, *ал-Лан*, *ал-Хазар*, *ад-Дуданийа* и *ал-Арман* [Lewicki 1956: 254–255]. Этот перечень ближе к списку *Иосиппона*, чем все варианты, имеющиеся в письме Иосифа. С *Иосиппоном* в нем полностью совпадают обозначения хазар, алан и дунайских болгар (*ал-Бурджан*). Этникон *ад-Дайлам* также имеется в *Иосиппоне*, хотя и не входит в перечень сыновей Тогармы. В *Иосиппоне*, как и у ал-Йаʿкуби, этниконы, связанные с десятью тогармскими народами, сгруппированы, скорее, по географическому признаку: почти все они относятся к Прикаспию, Кавказу и Причерноморью.

Иосиппон был известен и самому Хасдаю. В одном из адресованных ему документов упоминается изготовление предназначенной ему копии сочинения на острове Липара в Южной Италии [Голб, Прицак 2003: 112–113]. По мнению Н. Голба, это могла быть копия с оригинала или близкого к нему списка [Голб, Прицак 2003: 112–113]. Время создания

письма относится к 940-м гг., т.е. несколько ранее создания оригинального текста *Иосиппона*, согласно Флюссеру [Голб, Прицак 2003: 125].

Как было отмечено выше, список сыновей Тогармы в *Иосиппоне* не повторяет информацию письма Иосифа. В обоих источниках полностью совпадает название лишь одного народа из десяти, а именно хазар. Интересно также различие написания этникона «хазары» в еврейской и арабской версиях книги. В еврейском варианте он встречается в форме *кузар* (כוזר) [Flusser 1978/1: 4]. Тогда как в арабском *Иосиппоне* имеется стандартная арабская форма обозначения этого народа — *ал-хазар* (אלכזר) [Sela 2009/2: 459]. Эта же форма встречается в письме Иосифу и других дипломатических документах Хасдая [Коковцов 1932: 7, 14, 51, 63].

Сравнение перечней сыновей Тогармы в *Иосиппоне* и письме Иосифа неизбежно приводит нас к двум важным выводам. Во-первых, оба этих источника не могли повлиять друг на друга. Во-вторых, основываясь на данных дипломатических документов Хасдая, мы можем утверждать, что последний мог обладать почерпнутой из письменных источников информацией о хазарах еще до написания своего письма к Иосифу и получения ответа на него.

Кроме гебраизмов в таблице народов арабского *Иосиппона* есть и примеры влияния источников, написанных в арабской графике и на арабском языке. В качестве такового следует назвать в первую очередь описание реки Арно, названной в тексте «река Киса». В еврейском тексте она названа «рекой (города) Пизы» (ивр. *nahar Pisa* или נהר פיסא). Появление же названия *Киса* в иудео-арабском тексте книги объясняется неправильной расстановкой диакритических точек при написании названия реки в тексте, написанном в арабской графике. Именно так может быть объяснена последовательная замена арабской буквы *фа* на отличающуюся от нее всего одной диакритической точкой букву *каф* и упо-

требление буквы *коф* при обратном переводе текста в еврейскую графику.

В другом месте таблицы народов арабского *Иосиппона* эта же река еще раз фигурирует в тексте, но на этот раз только в результате случайной ошибки в форме *Биса*. Здесь, естественно, вновь имеется в виду, что эта река течет через город Пиза. А сама форма написания названия реки и города соответствует арабскому произношению писца. Вообще смешение гидронимов и топонимов характерно для «Таблицы народов» *Иосиппона*. Так, например, Италия также называется рекой в арабском переводе.

Самым же характерным примером такого способа географического описания является рассказ о расселении русов на реке *Кива* (в арабском переводе книги она называется *Кийун*). В названии реки легко узнается имя города. И это, разумеется, Киев. Отождествление же реки вызывает вопросы. Дело в том, что в еврейском оригинале [Flusser 1978/1: 5] содержится дополнительное указание на впадение «реки русов» в море *Гурган*, мешающее ее отождествлению с Днепром. Однако это затруднение оказывается легко преодолимым, если предположить, что в данном контексте под рекой *Кива* или *Кийун* имеется в виду не Днепр, а путь по рекам Восточной Европы, соединявший земли русов с Каспийским морем.

Основанием для такой интерпретации является наличие похожих представлений в современной *Иосиппону* арабской историко-географической литературе X в. Так, мнение об истоке Волги или Итиля в земле русов разделяли писавшие в середине X в. ал-Истахри и ибн Хаукаль, а также автор *Худуд ал-Алам* — персоязычной компиляции конца X в. [Джаксон и др. 2007: 221–222]. Фактически понятие о «реке русов» в арабо-персидской географической литературе объединило представление о волжском торговом пути с понятием о возможности пересечь Восточную Европу в меридиональном направлении по рекам. Здесь имеется в виду географическая концепция, аналогичная древнерусскому понятию о пути «из

варяг в греки». Известие о русах в еврейском оригинале *Иосиппона* также следует понимать как отражение этих же представлений [Джаксон и др. 2007: 240]. Кроме того, в современной *Иосиппону* арабской географической литературе было распространено представление о соединении водного пути между Константинополем и Северной Европой с рекой Итиль. Этот водный путь изображался, например, в виде пролива, идущего через всю Восточную Европу на одной из карт, иллюстрирующих современную *Иосиппону* «Книгу изображения земли» арабского географа ибн Хаукаля [Калинина и др. 2014: 26].

Таким образом, нет никаких оснований для того, чтобы согласиться с точкой зрения Ш. Селы и принять реконструируемое ей чтение *Кир* [יר]כ, для названия реки, отождествив ее с Курой [Sela, 2009. Vol. 1. P. 102]. Подобное понимание известия о русах в *Иосиппоне* представляется совершенно неправомерным, так как оно не встречается в рукописях арабского *Иосиппона*. В версии, записанной еврейской графикой, из генизы река русов носит название *Кийун*, а в арабографической версии чтение *Кир* (كير) для названия этой реки является реконструкцией исследовательницы и потому помещено ею в квадратные скобки. В реальных же рукописях, как она признает, есть только чтения كبر, كبو и ز [Sela 2009/2:367, 549].

Чтение *Бира* (בירא) для названия реки русов, реконструируемое из *Кира* (כירא) действительно встречается в старопечатных изданиях *Иосиппона*: Мантуанском 1480 г., Константинопольском 1510 г. и в первой европейской научной публикации под редакцией Брейтхаупта [Гаркави 1874: 40–41, 58–64]. Еще Гаркави понимал соблазн связать данное известие о походах русов на Каспий, в особенности с описанным ибн Мискавейхом набегом на Бердаа в 944 г, когда их корабли действительно поднялись до города из Каспийского моря вверх по течению Куры [Sela 2009/1: 71–72]. Однако благодаря одной из версий арабского перевода (очень позд-

ней и датируемой 1808 г.), ему удалость восстановить первоначальное чтение *Кива*, подтвердившееся потом благодаря находке Флюссером иерусалимской рукописи № 8°41280 [Гаркави 1874: 76].

К сказанному выше следует добавить, что в арабской версии *Иосиппона* отсутствует указание на впадение реки русов в Каспий или (в терминологии источника) *море Гурган* [Sela 2009/2: 367, 549], имеющееся во всех сохранившихся вариантах еврейского текста. Таким образом, допустимо предположить, что данное известие могло быть результатом дипломатических контактов Хасдая ибн Шапрута с Хазарией и влияния представлений еврейских источников середины X в. о географическом положении Каганата. Возможность достичь Хазарии из Западной Европы последовательно через земли венгров, русов и Волжскую Булгарию упоминается также в письме Хасдая [Коковцов 1932: 16, 65–66]. В письме Иосифа говорится о том, что послание Хасдая было доставлено в Хазарию иудеем из страны *Н-м-ц* [Коковцов 1932: 26, 90]. Использование в этом контексте славянского обозначения Германии заставляет предполагать, что этот человек прибыл из Западной Европы.

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что значение арабской версии «Таблицы народов» *Иосиппона* для исследования раннесредневековой истории стран Центральной и Восточной Европы состоит в том, что она представляет собой отражение наиболее ранней дошедшей до нас версии этого текста, выполненной на основе не сохранившейся редакции еврейского *Иосиппона*. Особенный интерес она может представлять и для хазароведения, так как она ближе всего может стоять к раннему варианту текста *Иосиппона*, известному Хасдаю ибн Шапруту, и, таким образом, может служить дополнительным источником сведений о географических представлениях, лежавших в основе памятников еврейско-хазарской переписки.

Комментированный перевод «Таблицы народов» арабского *Иосиппона* предлагается ниже в качестве приложения к данной статье. Перевод выполнен по изданию Ш. Селы [Sela 2009/1–2]. За основу был взят вариант текста, сохранившийся в каирской генизе [Sela 2009/2:549] и стоящий ближе всего к еврейскому оригиналу. Арабографическая версия «Таблицы народов» арабского *Иосиппона* опубликована на с. 367–368 того же издания.

* * *

Приложение

Перевод вступления к арабской версии книги *Иосиппон*

Во имя Всемилостивого[3], толкование сочинения[4] Йусуфа бин Гурйона[5], блаженной памяти. Книга истории евреев во времена Второго Храма[6] Йусуфа бин Гурйона, да пребудет милость Божья над ним. В ней рассказывается об истории их царей, а также царей римлян и персов, и царей греков, и других (народов) и о событиях, которые случились в их времена от строительства Храма до его разрушения и изгнания их[7] из него.

---

[3] *ar-Rahman*.

[4] Араб. *šarh diwan*. Так текст сочинения озаглавлен в версии из каирской генизы.

[5] В христианской арабографичной версии текст озаглавлен: Kitab ahbar al-yahud fi-l-bayt al-thani al-mansub ila Yusuf bin Kuryun al-Kahin [Sela 2009/2: 367].

[6] Иудео-арабск. *Fi bayt šeni*. Здесь и далее гебраизмы при их переводе на русский язык выделяются жирным шрифтом.

[7] Т.е. иудеев.

Начало книги

Адам родил Шета. Шет родил Эноша. Энош родил Кайнана. Кайнан родил Махалиэля. Махалиэль родил Йареда. Йаред родил Эноха. Энох родил Метешулаха. Метешулах родил Ламеха. Ламех родил Ноя. Ной же родил Сима, Хама и Яфета. А Яфет родил Гомера, Магога, Мадайя и других.

Сыновья Гомера — Ашкеназ и т.д.… а сыновья Явана — Элиша, [Тарш]иш и т.д.… И вот племена сыновей Яфета с упоминанием мест, в которых они живут.

Что касается *Мадай*, то это — *ад-Дайлам*, которые живут в стране Хорасан. *Яван* — это греки (*ал-йаваниин*), которые [живут] в стране Нании[8] и Македонии, а *Тубал* — это *сакани*[9], живущие в земле Таскани на реке Киса[10]. *Мешех* — это *саксани*[11], *Тирас* — это русы[12], живущие на реке Кийун[13], в стране

---

[8] Такой же вариант названия Греции встречается и в некоторых рукописях еврейского *Иосиппона*. См.: [Flusser 1978/1: 5].

[9] Речь идет о жителях итальянской области Тоскана. В силу некоторых особенностей еврейской палеографии (часто встречающееся смешение букв *бет* и *каф*) допустимо также чтение *сабани* [Sela 2009/1: 102]. С потомками патриарха — эпонима *Тубал* в еврейском *Иосиппоне* связан сюжет, восходящий к истории о похищении сабинянок [Flusser 1978/1: 10].

[10] Иудео-араб. קישא. Разумеется, должно быть פישא נהר ‘река [города] Пизы’. Вероятно, такое описание в иудео-арабском тексте появилось вследствие влияния арабской графики и путем последовательного превращения названия (فيسا → قيسا → קישא). В еврейском *Иосиппоне*: פיסא.

[11] Т.е. саксы.

[12] Араб. *ар-Рус*.

[13] То есть на реке (города) Киев. *Нахар Кива* в еврейском *Иосиппоне*. В христианской арабографической версии сохранилось добавление: они (т.е. русы), *саксани* и *ал-дж-л-сис* (англичане) живут на (берегах) моря.(арабск. *ala al-bahr*) [Sela 2009/2:368].

тосканской на реке Биса[14]. *А-н-г-л-с-с*[15], и они[16] живут у моря. *Ашкеназ* — это *фрасиус*[17], они живут в стране Франса[18] на реке Сигана, а *Рифат* — это *ф-р-т-н-рос*[19], и они живут в стране *З*[…]*б-н-а*[20] на реке Лира.

Тогарма — это десять племен: *ал-Хазар*, *ал-Б-цинак*[21], *ал-Лан*[22], *ал-Булгар*[23], *З*[*б-ф*][24], *Б-тирах*[25], *Хин*[26], *Унгар*[27], *Исуах*[28] и *Т-лмиц*[29]. Все они живут в северной стороне, и места их про-

---

[14] Конец этой фразы — ошибка переписчика. *Р. Биса* — ‘река [города] Пизы’. Написание בישא могло возникнуть на почве как арабской графики, так и произношения писца.

[15] Англичане. *Инглеси* в еврейском *Иосиппоне*.

[16] Т.е. русы.

[17] Т.е. франки. В еврейском *Иосиппоне* — *франкос*.

[18] Иудео-арабск. **פראנצי.**

[19] Британос или бретонцы в еврейском *Иосиппоне*.

[20] В еврейском *Иосиппоне* их страна навязывается Бретания. Это же название здесь искажено до неузнаваемости.

[21] Печенеги.

[22] Аланы.

[23] Дунайские болгары.

[24] Предложенное Ш. Селой [Sela 2009/2: 549] гипотетическое восстановление текста. В еврейском *Иосиппоне* в этом месте встречается не идентифицированный этникон *Канбина*.

[25] В еврейском *Иосиппоне* — *Турк*.

[26] В еврейском *Иосиппоне* — *Буз* — возможно, искаженное название огузов.

[27] Венгры.

[28] Этому этникону соответствует *Захух* еврейского *Иосиппона*, оставшийся неидентифицированным Д. Флюссером [Flusser, 1978/1. P. 5]. Ш. Села [Sela, 2009/1. P. 103] предлагает в данном случае ряд конъектур и в результате реконструирует чтение *касух* и отождествляет с его с адыгскими народами — *касах* арабской географической литературы или *касогами* древнерусских летописей.

[29] Толмац в еврейском *Иосиппоне* или толковины в древнерусской «Повести временных лет».

живания называются по их именам, часть их живет на реке Ит[иль], но *ал-Булгар*, *ал-Б-цинак* живут на реке *ал-Дауба*[30].

Элиша — это [*Ал*]*майна*[31], которые живут между горами Йоб и [Шибтамо] и на реке Ансалия[32], сейчас на…[33] реках Пао и Тасио[34]. *Таршиш* — это тарсяне, которые приняли обычаи македонян, живут на реке Тарса. Когда же захватили Тарс сыны Измаила, они бежали из него[35].

Киттим — это римляне, которые живут в стране Искания[36] на реке Табир[37], а это река, которая течет мимо города Рима. *Доданим* — это *даниски*[38], которые живут на островах Моря-Океана.

---

[30] Дунай. В еврейском *Иосиппоне* — *Дануви*. Интересно, что в арабографических рукописях арабского *Иосиппона*, в отличие от рукописей каирской генизы, встречается имеющаяся в еврейском *Иосиппоне* славянская глосса Дунай [Sela 2009/1: 103; Sela 2009/2: 368].

[31] Алеманы. В еврейском *Иосиппоне* — это общее обозначение германских племен.

[32] Искажение от «Италия».

[33] Здесь текст из арабской версии *Иосиппона* из каирской генизы испорчен. В своем переводе Ш. Села [Sela, 2009/1. P. 104], опираясь на арабографическую версию *Иосиппона* [Sela 2009/2: 369] реконструирует текст следующим образом: «захватили реку Италия и теперь живут там на реках Пао и Тасио».

[34] Тичино.

[35] Здесь содержатся сведения, датирующие таблицу народов *Иосиппона*. Город Тарс был отвоеван византийцами в 965 г [Flusser 1978/1: 7].

[36] Искажение от «Кампания» в еврейском *Иосиппоне*.

[37] Тибр.

[38] Как показывает Ш. Села [Sela 2009/2:368], в некоторых арабографических рукописях *Иосиппона* сохранилась реконструируемая Флюссером [Flusser 1978/1: 7] изначальная германская форма этникона — *данскр*.

Список литературы

Вестберг 1908 — *Вестберг Ф.Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // Журнал министерства народного просвящения. 1908. Ч. 13. С. 364–400.

Гаркави 1874 — *Гаркави А.Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском государстве. СПб., 1874.

Голб, Прицак 2003 — *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 2003.

Джаксон и др. 2007 — *Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г. Подосинов А.В.* «Русская река». Речные пути Восточной Европы в Античной и Средневековой географии. М., 2007.

Калинина и др. 2014 — *Калинина Т.М., Петрухин В.Я., Флеров В.С.* Хазария в кросскультурном пространстве. Историческая география, крепостная архитектура, «выбор веры». М., 2014.

Коковцов 1932 — *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.

Петрухин 1994 — *Петрухин В.Я.* Славяне и русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет»: к вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. 1994. Вып. 5. С. 44–56.

Петрухин 1995 — *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси. М.; Смоленск, 1995.

Рашковский 2009 — *Рашковский Б.Е.* Книга Иосиппон как источник по истории славян и некоторых других народов Восточной Европы в исследованиях 1940–1990-х гг. // Славяноведение, 2009, № 2. С. 3–15.

Bowman 1995 — *Bowman St.* Yosippon and Jewish nationalism // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Vol. 61. 1995. P. 23–51.

Fischel 1954 — *Fischel W.J.* Ibn Khaldun and Josippon // Homenaje a Millas — Vallicrosa. Vol. 2. Barcelona,1954. P. 587–598.

Flusser 1953 — *Flusser D.* Автор книги Иосиппон — его личность и эпоха (иврит) // Цийон, 1953. Т. 18. P. 109–126.

Flusser 1973 — *Flusser D*. Автор книги Иосиппон как историк (иврит) // Место истории евреев во всемирной истории. Jerusalem, 1973. P. 203–226.

Flusser 1978–1980/1,2 — *Flusser D*. Книга Иосиппон (иврит). Jerusalem, 1978–1980. Vol. 1–2.

Kupfer, Lewicki 1956 — *Kupfer F., Lewicki T*. Źródła hebrajskie do dziejów słowian i nektórych innych ludów Środkowej i Wschodnej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w. Warszawa; Wrocław, 1956.

Lewicki 1956 — *Lewicki T*. Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1956.

Sela 1991/1–3 — *Sela Sh*. Книга Иосиппон и параллельные ей источники на арабском и еврейско-арабском языках (иврит). Tel-Aviv, 1991. Vol. 1–3.

Sela 2009/1–2 — *Sela Sh*. Арабская книга Йосефа бен Горио-на (иврит). Jerusalem, 2009. Vol. 1–2.

Yasif 2001 — *Yasif E*. Книга памятных событий или Хроника Йерахмиэля (иврит). Jerusalem, 2001.

Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински

М.М. Сахокия

В статье делимся общим опытом литературного перевода полного корпуса древнеперсидских надписей на грузинский язык, осуществленного автором настоящей статьи, а также литературно-художественных переводов отдельных ахеменидских надписей, ранее осуществленных М.К. Андроникашвили. Речь идет в основном о понимании и восприятии, об интерпретации текстовых материалов древних историко-эпиграфических памятников и возможности определения их различных жанровых характеристик с помощью анализа структуры текста.

Общие параметры. Известны возможные виды переводов древних памятников: подстрочник, академический научный перевод, лингвистический перевод (когда указываются грамматические категории и досконально расписываются все формы) и, наконец, литературно-художественный перевод; этот последний, в свою очередь, может быть поэтизированным, или поэтическим, стихотворным переводом. Выбор здесь зависит от различных задач, интересов и творческого предрасположения (настроя) автора-переводчика. При этом на механизмы избирательности при творческом переводе, в качестве решающего фактора влияет также целый комплекс текстологических и текстурных характеристик оригинала (семантика, прагматика и структура текстов).

В данном случае, можно говорить об определенных особенностях, присущих, по мнению обоих переводчиков, ахеменидским надписям. Речь идет о таких литературно-художественных чертах и приемах, как частые повторы идентичных

контекстов, тавтология, использование сакральных и застывших формул, парономасии, этимологических фигур, клишированных эпитетов, а главное — метр и ритм отдельных участков текстов (например, соотношение длины предложений с порядком слов и иными синтаксическими признаками). Эти черты, бесспорно, производят впечатление жанровой литературности, а общая мелодика текста создает музыкальность, содействующую поэтическому восприятию текста строительных надписей (касающихся архитектурных памятников, различных произведений искусства и др.). Подчеркиваем: ритмика, метрика и другие характерные черты текстов ахеменидских надписей, свойственные текстам художественным, дают возможность стихотворного переложения данных текстов на грузинский язык. В целом перевод автора этой статьи — литературный, художественный перевод, при этом, однако, исчерпывающе передающий содержание оригинала.

Различные надписи разнятся по форме перевода. Например, большая Бехистунская надпись Дария переведена в прозе и отличается наибольшей близостью к оригиналу, а множество средних или малых строительных надписей переданы в стихотворной форме. Есть также образцы ритмической прозы, образцы свободного стиха и т.д., в зависимости от художественного вкуса, от творческой музы переводчика и специфики содержания различных надписей. Рифмованные пассажи самого оригинала дают тому основание [Андроникашвили 1990; Сахокия 2012, 2015, 2014].

Жанр ахеменидских надписей. В двух словах можно заранее сказать так: по содержанию это царские хроники, а по форме — как минимум, ритмическая проза. Очевидно, текстовый материал надписей создает почву для литературного, художественного его переложения на другой, современный, язык. Тем более интересно возникновение творческого устремления к поэтическим переводам. Что касается наших [Андроникашвили 1990; Сахокия 2012, 2015, 2014], то они получились

в этом смысле совершенно естественным образом, в результате свободного творческого выбора.

Идея возможности стихотворного перевода ахеменидских надписей принадлежит Мзии Андроникашвили. Полностью принимая эту идею, М. Сахокия претворила ее в своей творческой попытке в полном масштабе.

По поводу такого подхода к переводу М.К. Андроникашвили в свое время писала: «Много современных исследователей (И. Фридрих, В. Кениг, М. Моин) находят допустимым, возможным наличие (присутствие) рифмы и метра в древнеперсидских надписях, но не все разделяют это соображение. Однако такие “маловерные” явно забывают тот факт, что поэзия вскармливается вообще не только литературой, но также и фольклором. Давняя и богатая фольклорная традиция древних иранцев, в том числе парсов, не вызывает сомнений. Кроме этого, именно те повторы, которые в прозаическом тексте производят впечатление надоедливости и монотонности, на самом деле могут быть использованы в качестве осознанного художественного приема. И главное: стихотворные, особенно религиозные тексты имели, кроме прочего, практическое назначение; таковые должны быть легко запоминаемы; данное обстоятельство явно подтверждается традицией устной передачи Авесты и Ригведы из поколения в поколение. Поэтому тот факт, что в древнеперсидских надписях присутствуют ритм и рифмы, также может быть связан с давней фольклорной традицией. Поэтичность древнеперсидских текстов подтверждается лучше всего предельной легкостью стихотворной передачи древнеперсидских надписей на грузинском языке, позволяющей сохранять при этом точность смысла текста оригинала» [Андроникашвили 1990: 297].

Присущий ахеменидским текстам возвышенный пафос повествования, эмоциональный накал описания «свершенных великих дел, грандиозных прекрасных строительств, культурно-духовного созидания» и т.д. знакомят читателя с миром

культуры одной из замечательных и пленяющих воображение древних цивилизаций. Сам дух ахеменидских надписей и присущие им выразительные средства способствуют их поэтизированному восприятию. Для текстов надписей характерен торжественный настрой, праздничность (за исключением большой Бехистунской надписи). Уже только одни темы большинства надписей, по сути — Красота. Отсюда и высокий стиль, и возвышенный пафос повествования, и даже похвальба, но красиво оформленная и подтвержденная фактами, т.е. заслуженная, оправданная. Наконец, в текстах оригинала явно присутствует своеобразная рифма. Можно констатировать, что это в основном рифмованная проза.

В настоящей статье делается попытка анализа мотивации и возможностей подобной творческой интерпретации, а также конкретных параметров соотношения оригинала и перевода с точки зрения теории и практики переводческой деятельности как таковой. Устанавливается принадлежность литературно-художественного перевода древних текстовых памятников к области научного перевода (для чисто научных целей), с одной стороны, и к литературе (в первую очередь к литературе переводного языка) — с другой. При этом сохраняется предельно полное изложение (передача) содержания и смысла оригинала. Такие художественно-литературные переводы, выполненные специалистами, т.е. учеными — авторами переводов, помимо прочего, служат ознакомлению широкого круга читателей с древними культурами, существуя параллельно с научно-академическими переводами, более точными подстрочниками или собственно лингвистическими переводами, где воспроизводятся точные лингвистические соответствия грамматических форм. По сути дела, речь идет о мотивации литературно-поэтической музы переводчика (ученого) к осуществлению поэтизированных переводов: каковы импульсы оригинала, и с помощью каких средств они передаются с использованием ресурсов переводного языка.

Само собой разумеется, что подобный труд должен опираться на достижения фундаментальной науки в области иранистики и текстологического анализа оригиналов. Мотивированные подобным образом переводы с соответствующими пояснениями для широкого круга читателей (комментарии, словари, ссылки и др.) можно именовать научно-популярными изданиями. Именно таковыми я сочла результаты собственных трудов в данном случае и на данном этапе [Сахокия 2012/2015].

По мнению экспертов, «переводы М.М. Сахокия относятся не только к области науки (научно-популярных трудов, как говорит сам автор), но, что не менее важно, — к области литературы (т.е. художественной литературы). Исходя из качества перевода, последний следует смело причислить к общему наследию грузинской переводной художественной литературы. В истории переводов древнеперсидских надписей такой результат фиксируется впервые, так как обычно мы имели дело лишь с чисто научными переводами. Ныне же можно иначе взглянуть на эпиграфическое наследие древних ахеменидских памятников» [Бартая 2013; Лобжанидзе 2014].

В силу подобной оценки, я заинтересовалась собственно механизмами и параметрами соотношения конкретных текстологических характеристик оригинала с их переводными соответствиями; по этому вопросу ср. также: [Деметрашвили 2013/2014], [Тодуа 2004]. Следовало выявить используемые ресурсы и признаки литературной художественности, а также весь спектр выразительных средств — ритмики, метрики, мелодики, степени наличия рифмы и иных характеристик в структуре текста ахеменидских произведений, переложенных нами, например, в стихах. С этой целью было проведено сопоставление по всему корпусу текстов. Подойдя таким образом к анализу собственного перевода, который осуществлялся творчески подсознательно, я попыталась сформулировать все его характерные черты научно, с позиций практики и теории перевода (в частности, литературного), и выявить основополагающие параметры равновесия между оригиналом и переводом.

Основной вывод, точнее, основной параметр оказался парадоксальным и посему интересным, значимым и, тем самым, феноменологическим. Суть этого парадокса в том, что главная черта, определяющая в тексте оригинала его литературно-художественный и эмоционально-насыщенный эффект, в переводе указывает на черту, полностью противоположную: часто повторяющиеся аналогичные контексты, повторы и формулы переданы в грузинском различными эквивалентами, т.е. единообразие заменено многообразием. Таким образом, оригинал и перевод в данном случае взаимно противоречивы в плане их литературного характера. Именно единообразие (если угодно, однообразие) и повторы, создающие метр и ритм древнеперсидских надписей и тем самым обусловливающие их восприятие и художественное воздействие, в литературном переводе сменяется многообразием путем использования синонимических рядов и лексико-фразеологических блоков.

Со своей стороны, традиция грузинской словесности и ее богатое поэтическое и фольклорное наследие отлично работают в этом направлении. В сущности, задачей и целью рассматриваемого перевода является огрузинивание текста — приближение к традиционным структурам грузинской словесности в целом и максимально широкое использование литературного потенциала переводного языка. Этой цели служат такие приемы и выразительные средства, как дополнения, добавления, дополнительные комментарии и пояснения, замена-замещение, традиционная лексика, религиозная лексика, реминисценции, перифразы из литературного наследия, синонимические ряды, многообразие повторов, многогранная передача формул, изменение морфологических форм и грамматических категорий, фактор словорасположения (порядка слов), привлечение служебных слов (междометия, частицы, союзы) в качестве дополнительных элементов, расстановка знаков препинания и много других деталей [Сахокия 2014].

Дело в том, что стиль и лексика, фразеология и морфосинтаксис средневекового грузинского эпоса, в первую очередь материал из поэмы Ш. Руставели, во многом созвучны духу и стилю ахеменидских надписей: их условных выражений, перифраз, ассоциаций и реминисценций. Неудивительно, что в переводах обоих переводчиков традиционное наследие грузинской словесности использовано по необходимости и по возможности полностью.

Последнее обстоятельство позволяет адекватно передать присущие оригиналу черты: пафосность, масштабность, торжественный или праздничный настрой, грандиозность картин, т.е. «царский, королевский, монарший стиль», пусть даже напыщенный, но не ложный, не фальшивый. Если представить себе художественный, стихотворный перевод этих надписей на русский, уместно было бы обратиться в первую очередь к пушкинскому слогу, стилю, лексике; к языку сказок и поэм А.С. Пушкина. Сравнить оригинал и его грузинский перевод можно, обратившись к приведенным ниже подстрочникам.

Мы спрашиваем себя: с какой целью вставляются (хоть и вписываются!) в текст перевода дополнения, добавления, комментарии и т.д.? Ответ очевиден: с целью огрузинивания текста, с целью сделать форму и смысл доступными и понятными, приемлемыми для соответствующего читателя, полностью сохраняя при этом смысл и дух первоисточника. Сторого говоря, ни одна его деталь не должна ускользать, ничто из оригинала, будь то мысль, черта, слово, информация, факт и т.п., не должно быть утрачено, однако всё может быть чуть больше, умеренно больше: слово, фраза, выражение, словосочетание, комментарий, дополнительные сведения, пояснения, изменения и др. Так и случилось. Определяющим фактором здесь является семантика, т.е. смысл, хотя иногда мы также принимаем в расчет различные требования стихосложения. Исходным ориентиром же является задача качественного огрузинивания текста и целый комплекс,

арсенал отработанных с этой целью средств; ср. также: [Сахокия 2014].

Прием вариативности: многообразие, многогранность. Отличным примером являются аналогичные, идентичные друг другу (с редкими и небольшими расхождениями в некоторых надписях) контексты «Сотворения Мира» и соответствующие им грузинские синонимические ряды, т.е. многообразно-многогранные контексты.

Образцы. Др.-перс. (в скобки помещены фраземы, появляющиеся дополнительно в отдельных надписях, остальной контекст в большинстве надписей приводится без изменений; многоточие обозначает имена царей): *Baga vazraka Auramazdā* (*haya maθišta bagānām*) *haya imām būmim adā* (/*adadā*) *haya avam asmānam adā haya martiyam adā haya šiyātim / šāyatām adā martiyahyā haya* … /mām … *XŠ*(*m*) *akunauš* [Kent 1956]. — Подстр.: «бог великий Ахурамазда (который верховный богов=верховный бог), который эту землю создал, который то небо создал, который человека создал, который счастье создал (для) человека\у, который ..../меня царем сделал». — Груз. стихотв., подстр.: 1. высокий бог Ахурамазда создал сушу, расписал небо, человека породил счастливого, меня … благословил царем; 2. высокий бог Ахурамазда, он создал эту землю-воду, поставил небо — купол небесный, от него/ им создан человек, человека же он наградил счастьем и блаженством; 3. верховный бог Ахурамазда, который создал эту землю-небо, и как купол, сверху соорудил/поставил небо, породил людей для жизни, счастье для человека посеял; 4. великий/большой бог Ахурамазда, верховный бог, создал для нас людей землю и высшие небеса, людей, человека создал счастливого, дал царство … над этими людьми; 5. великий высокий Ахурамазда, бог/ господь богов, эту планету создал — свое творение, первозданных небес свод разрисовал, человека также он породил первородного, первозданного человека наградил счастьем, и тем самым водрузил корону/ короновал творение свое; и т.д.

Дополнения или добавления путем повторения и изменений: дополнительные описания, сводки, определения, комментарии — иными словами, то же содержание, что и в оригинале, но с дополнительными данными. В образцах, сравнивая подстрочники, легко заметить и выделить такие добавления, которые на самом деле в стихотворном тексте звучат красиво, поясняя к тому же происходящее, например:

1. Надпись «Суэцкий канал» — с заголовком «Так был проложен впервые Суэцкий канал». Др.-перс. подстр.: «от Нила по имени реки, которая протекает в Египте, до моря, которое достигает Персии, затем этот канал был проложен, так как я и повелел. И корабли вышли/пошли из Египта, через этот канал до Персии, так какова и была моя воля / как я и желал / как была мне воля». — Груз. подстр.: «от Нила, кормящего Египет, и протекающего в Египте, прямо до моря, омывающего Персию, проложили описываемый мной этот канал, как я повелел и постановил …, и двинулись корабли, плывущие из страны Египта, через этот канал, проходя по этому каналу, поплыли они сюда, как я и пожелал» [DZc]. Это описание канала (или воды) и кораблей напоминает строки из *Шахнаме*» здесь можно думать об очевидных параллелях между древними надписями и эпосом (см. подробнее ниже в заключении).

2. Сузский дворец — «Так был сооружен Сузский дворец». Др.-перс. подстр.: «из Вавилона греки несли до Сузы. Те, кто выжигали кирпичи, были народом вавилонянами — они сделали; золото из Бактрии доставили, … слоновую кость из Индии, … каменные колонны, которые здесь сделаны, Абирадуша по имени местности — в Эламе, оттуда принесли; люди которые расписали стены, те были мидяне и египтяне … да хранит меня Ахурамазда … и мое царство». — Груз. подстр.: «все были вавилоняне, знатоки дела из Вавилона … греки донесли / доставили в Сузу, выполнив дело полностью … облицевали стены, слоновую кость доставили из Индии — оттуда принесли столько, сколько надо было для дворца,

проявилось мастерство мастеров. Колонны из благородного камня, обтесанные и поставленные в ряд, из Элама доставили, из Абидаруша, — это есть точное название местности … узоры дворца, узорчатое убранство, — это есть искусство мидян и египтян, — и вот завершены работы по строительству прекрасного дворца … да хранит меня Ахурамазда …, мое царство, моя страна, мой народ» [DSf].

3. «Ападану с каменными колоннами Артаксеркс великий царь сделал-построил, который есть Дария царя сын, Ахеменид, Митра да хранит меня». «Дворец-палаты Ападану построил Артаксеркс-Артахшатра. Из драгоценного дорогого тесаного камня тесаных колонн ряды поставил выстроил он группами рядами. Ардашир великий царь, сын царя Дария, Митра благоволит Ахемениду, да благословит его Митра полностью — да будет благословляющим» [A2Hb] (оригиналы см. [Kent 1956] и др.).

Следует отметить, что в результате по-грузински удачными, мощными и благозвучными получились привлеченные выше стихотворные переводы (Суэц, Суза, Ападана) [см. Kent 1956]. Когда речь идет о «воле Ахурамазды», в переводе есть синтагма «божественная» воля», в оригинале только «воля» *kāma*. Примеров много; также: часто повторяющаяся синтагма «как была воля Ахурамазде/ы=как желал Ахурамазда» может быть представлена в переводе с добавлениями, к примеру, таким образом: «Волею Ахурамазды, с помощью данных им мне талантов — способностей» и т.д. Добавления в таких случаях работают также в пользу структур стихосложения, тем более что глубинная семантика, глубинный смысл текста подразумевает присутствие именно этих «данных богом, Ахурамаздой, талантов, возможностей, способностей и т.д.». Подобные контексты есть почти в каждой надписи (см.).

4. Др.-перс. подстр.: «Аспачана оруженосец, царя Дария копье держит». — Груз. подстр.: «это аспачана, оруженосец-стрелок, держащий в руке копьеметательный лук Дария» (верлибр, свободный стих) [DNd].

5. Др.-перс. подстр.: «Дария царя копьеносец». — Груз. подстр.: «Гаубарува патишуврец/из Патишувра, является/есть копьеносцем/сец Дария царя» [DNc]; и мн. др.

Широко используются также дополнительные элементы в виде наречий, местоимений, числительных, прилагательных, а также в виде служебных слов, как-то: частицы, междометия, союзы, знаки препинания (ср. см. также ниже параграф «Замена-замещение»).

Дополнения и добавления — широко используемый прием перевода [Kent 1956; ср.: Sakhokia 2014]. Прием дополнений присутствует и в контекстах Сотворения Мира: *būmi* «земля, мир» — «прекрасный/ое мир/ мироздание, зримый мир, земная красота, мир первозданный, суша и во́ды», *asmāna* «небо» — «купол небесный, небесный свод, небо первозданное, небеса — краса/украшение Земли, расписал небо, поставил купол небесный» и т.д. (см. подробно ниже, контекст Сотворения Мира).

Религиозная лексика. Контексты религиозного содержания (упоминание помощи Ахурамазды, сотворения мира, мольба о содействии Ахурамазды и «других богов»; ср. также в груз. «сопровождающих богов», «других богов, которые существуют», формулы молитвы) однозначно должны быть оформлены и переданы соответствующей традиционной лексикой переводного языка — следовательно, в данном случае христианским грузинским лексическим составом. Это такие термины и понятия, как благодать, божья милость, благословение, молитва, молить, блаженство, бессмертие, загробный мир, набожность, хранить, божий дар, богослужение, во веки веков, царство божье, божья помощь, истина, правда, божественное правосудие, благочестие, благочестивый, благоволение, правдивость, истинный бог, всевышний (груз. досл. «высокий бог»), милостивый, дар небес, силы небесные, откровение, истина, правда, справедливость, служение, поклонение, добро, зло, ложь, добрые дела, покровительство, содействие, вдохновение, праведность, правед-

ный, снисходит (сила), царствие небесное, блаженный, блаженная память, спасение, спасенный, благоприятный и т. п. Весь этот арсенал должен быть задействован с добавлениями, синонимическими рядами, дополнениями, заменой (замещением) форм и всеми остальными приемами. Это должен быть известный, традиционный для словесности (письменной традиции или фольклора) лексический материал, знакомый, родной и понятный для соответствующего читателя, а не какие-нибудь специально выдуманные слова, которых в переводном языке нет. Подбирать органичные соответствия, эквиваленты оригинала, не добавляя при этом откровенную надуманную отсебятину, — задача переводчика.

Синонимические ряды. Одинаковые слова надписей переводятся синонимами или схожими по содержанию словами, как-то: *θātiy* «говорит» переводится в различных надписях как: «говорит, произносит, провозглашает, заявляет, повелевает, изъявляет, приказывает (глагол «приказывает» в грузинском языке является прямым и полным синонимом глагола «говорить», с прагматической семантикой «вежливости, почтительности/почтения, старшинства, подчиненности, уважения» и т.п.) и др.; *xšāyaθiya* «царь», груз. — «царь, государь, король, монарх» и т.п. Интересно, что в грузинском переводе не используется слово *шах*! Дело в том, что в грузинской историко-литературной и общекультурной традиции эта лексема ассоциируется прежде всего с исламской эпохой, исламской культурой, поэтому мы (оба переводчика) сочли ее неприменимой в грузинском литературном переводе текста, относящегося к эпохе Ахеменидов. Любопытно, что собственно средневековый грузинский эпос большей частью использует именно лексему «царь» — *mefe*, но не *шах*; грузинские версии *Шах-наме* называются «Книга Царей» и все шахиншахи *Шах-наме* также именуются «царями». Вот таким образом переводчик может руководствоваться лексикологической традицией родной словесности, максимально приближая к последней дух и смысл оригинала. Это один из

нагляднейших примеров. *Vazraka* «большой, великий» — «большой, великий, великолепный, величайший, высочайший, блистательный». *Xšaθram* «царство» — «царство, страна, владения, земли, государство». *Viθam* «царский дом» — «царский дом, царский двор, дворец, двор» и др. Много образцов синонимов встречается также в контекстах Сотворения Мира (см. ниже, пункт «многообразность»).

Реминисценции, ассоциации, ассоциативный ряд. Одним из эффективных и эффектных художественных приемов оказались литературные реминисценции, подразумевающие в нашем случае привлечение подходящих лексем, словосочетаний, фразем, выражений и целых фраз из древней, классической или современной грузинской литературы, словесности, фольклора и других сфер. С этой целью культурное наследие «принимающей» словесности также может и должно быть использовано максимально, на полную катушку. Знакомые и привычные, готовые фразы или перифразы из ресурсов классики создают у читателя ассоциации с миром уже хорошо знакомого, родного литературного наследия; в результате новый материал дотоле незнакомой культуры и цивилизации становится близким, понятным и в определенных чертах похожим на свою культуру. В анализируемых текстах, к примеру, мною использованы следующие реминисценции и перифразы: «архитектура и искусство: бесконечное, несчетное, несметное количество радужных цветов; имеем мы сотворенное Богом несметное число окрасок мира земного» (из Руставели); «царь мудрый, славный и справедливый» (из Руставели); «следуй добру, не следуй злу, не защищай ложь и неправду, защищай правду и правосудие» (из Руставели); «много горя хлебнули они, много страданий видел народ и страна» (из Гурамишвили); «смута была великая, народ был введен в заблуждение, люди были обмануты и растеряны» (из Гурамишвили); «надпись на чаше: я серебряная чаша, кубок для вина, во дворце меня чеканили, Ксеркса царя» (из Бараташвили: ассоциация); «и будешь ты спасен, заслужив

Царствие Небесное, станешь блаженной памятью в том мире во веки веков» (из Священного Писания) и др. Так выстраиваются ассоциативные ряды в текстах перевода.

Замена–замещение. Происходит замена, замещение морфологических форм, а также изменение форм и грамматических категорий. Имена и причастия могут в стихах успешно заменять личные глагольные формы оригиналов. Личные глагольные формы часто заменяются в стихах различными причастиями (тому много примеров в контекстах «Сотворения Мира»). Используются дополнительные элементы в виде наречий, местоимений, числительных, прилагательных, а также в виде служебных слов: частиц, междометий, союзов, знаков препинания (ср. выше параграф «Дополнения и добавления»). Грамматические формы, категории могут эффектно меняться. Например, в моих переводах неодушевленные предметы (кувшин, чаша, кубки, блюда, вазы, печати, весы) персонифицированы, одушевлены и говорят стихами от первого лица. Например, надпись на чаше: «Я серебряная чаша, кубок для вина, во дворце меня чеканили, Ксеркса царя» (по-русски также стих!) (ср. выше, параграф «Реминисценции, ассоциации»).

Порядок слов и перестановка. Фактор словорасположения вообще несет определенную художественную нагрузку, равно как и факт перестановки: порядок слов меняется, а понятия и смысл остаются неизменными. Например, *baga vazraka Auramazdā*: «Великий бог [есть] Ахурамазда; Ахурамазда [есть] великий бог». Здесь меняются местами главные члены предложения: субъект-подлежащее и предикативная морфосинтаксема, предикат (именной, составной). В литературном, художественном переводе можно допустить оба варианта, в подстрочнике же только один, а именно первый вариант. У М.К. Андроникашвили часто читаем: «Бог Ахурамазда велик», т.е. второй вариант. У меня встречаются оба варианта словорасположения и позиции связки, в том числе такой видоизмененный вариант: «Истинный (= великий) бог — Ахурамаз-

да». Используется традиционное христианское понятие: «истинный». Нередко в моем стихотворном переводе имеем именное переложение фразы: «Великий бог Ахурамазда создал».

Длина предложений и постпредикативные пассажи, также повторяющиеся в виде формул, т.е. порядок слов, фактор словорасположения, также относятся к формульным образованиям. Главное — ритмика, метр и ритм, мелодика и музыкальность связаны именно с этим показателем в значительной степени. Например:

Образцы (фрагменты). Др. перс.: 1. *Dāravayam xšāyaθiyam akunauš aivam parūvnām xšāyaθiyam aivam parūvnām framātāram; adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka, xšāyaθiya xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiapiy*; 2. *tayām manā Auramazdā frābara hayā naibā uvaspā umartiyā*; 3. *manā Auramazdā upastām baratuv hadā viθaibiš bagaibiš*; 4. *imām dahyāum Auramazdā pātuv hacā haināyā hacā dušiyārā hacā drauga*; 5. *mām xšāyaθiyam akunauš ahyāyā būmiyā*; 6. *mām xšāyaθiyam akunauš haruvahāyā būmiyā*; 7. *haušaiy xšaçam frābara taya naibam taya uraθaram uvaspam umartiyam*; 8. *adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka xšāyaθia xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām, xšāyaθiya ahyāyā būmiyā Vištāspahyā puça Haxāmanišiya* [DNa10–12; DPd8–9, 13–14, 15–18; DSf 15–17, 18; DSp2–3, DSy]; и мн. др. [Kent 1956]. — Подстр.: «Дария царем сделал, одного многих царем, одного многих повелителем; я (есмь) Дарий, царь великий, царь царей, царь стран многоплеменных, царь на этих землях, обширных, далеко простирающихся; которые мне Ахурамазда вручил, кои хороши, (населенные) хорошими лошадьми, хорошими/добрыми людьми; мне Ахурамазда да принесет помощь, вместе с другими богами; эту страну да хранит Ахурамазда от вражеских войск, от голода, лжи!; меня царем сделал на этой земле; меня царем сделал многих земель; он ему царство вручил которое хорошее, которое с хорошими колесницами, с хорошими лошадьми, с хорошими людьми; я

Дарий есмь, царь великий, царь царей, царь стран, царь на этой земле, Виштаспы сын, Ахеменид» и т.д.

Сам по себе порядок слов и постпредикативность (послеглагольные лексические единицы, фразы и пассажи) древнеперсидского языка сравнимы с тенденцией современного разговорного фарси к свободному словорасположению, в частности, к послеглагольным позициям различных членов предложения и следующих за ними пассажей. Возможно, древнеперсидский также отражал живой разговорный язык. Это вопрос не только лингвистический, но и текстологический, литературоведческий или широко культурологический, охватывающий проблематику структур древних текстов в их соотношении с более поздними культурами в целом (как то: формирование эпосов, поэзии и др.). Очевидно, что текстура надписей охватывает эти далеко идущие вопросы из разных областей.

Имена собственные. Литературный перевод дает возможность свободного использования различных форм имен собственных, как ономастики, так и топонимии. Автор настоящей статьи широко пользуется этой возможностью: в тексте перевода встречаются в разных контекстах разные формы собственных имен: древнеперсидские, греческие, русско-европейские, традиционно-грузинские, библейские древнегрузинские и т.д. Например: Дариос, Дарайяваху, Дарех; Ксеркс, Хшаярша; Артаксеркс, Артахшатра, Ардашир; Суза, Труша; Египет, Мудрая, Меср; Элам, Увджа; и др. Избирательность продиктована вкусом переводчика с учетом фактора стихосложения. Иногда собственные имена также подвергаются художественным повторениям в различных формах в одном и том же большом контексте (в отрезке текста). Например: «Артахшатра поставил в ряд дворцовые колонны из тесаного благородного камня. Ардашир великий царь, сын Дария» [A2Hb] и т.д. Манипулирование вариантами форм собственных имен создает особый художественный эффект, представляя текст многообразным и многогранным.

Заглавия: Наименования глав и тематические группы. Выделяются и работают также факторы наименования глав и разбивки-распределения материала на тематические группы.

«Литературность» и «художественность» проявляются в стиле заглавий, наименовании отдельных надписей и целых глав. Оригиналы, как известно, не содержат никаких заглавий, и в специальной литературе надписям присвоены условные академические названия: «Большая Бехистунская надпись», «Антидэвовская надпись Ксеркса», «Строительство Сузского дворца», «Сооружение Суэцкого канала» и т.д. В книге М. Сахокия надписи разбиты по тематическим группам и почти у каждой имеется литературное заглавие, соответствующее содержанию: «Так был проложен впервые Суэцкий канал», «Так был возведён Сузский дворец», «Порицание Ксерксом лжебогов», «Способности царя: я таков», «Дарий избрал меня из многих», «Простёрся далёко персидский клинок», «Лжецари: они лгали», «Закон есть закон», «Царские предметы», «Разноцветное строительство», «Цари и царство», «Ахурамазда и Цари» и др. С наименованием глав непосредственно связана разбивка надписей на тематические группы, т.е. объединение отдельных надписей в определенные группы по признаку тематики. Это наглядно видно по оглавлению книги. Большие, групповые темы звучат так: «История и мировоззрение; Все цвета радуги ахеменидской эпиграфики; Созидание; Строительство и искусство; Цари, царство, Ахурамазда; Презентация и самопредставление царей; Цари и вещи (кувшин, чаша, весы, блюда, вазы, печати); Великое строительство; Дворцы; Детали дворцовой архитектуры (дверные ручки, оконные рамы, лестницы, перила, колонны, строительные материалы); Цари и царства; Ахурамазда и цари; Оруженосцы; Барельефы» и др.

Само собой, указание академического источника, включающего имена царей-авторов, наименования места и порядков различных нумераций, устраняет всякие недоразумения в правильном восприятии.

Тут же интересно отметить, что в некоторых других переводах и их изданиях также можно встретить заголовки, не лишенные окраски литературности, например, в переводе В.И. Абаева: «Величие персидского царства», «Пределы империи», «Царствование Дария» и т.д. [Абаев 1963: 358–367].

Всё вышесказанное должно комментироваться в изданиях перевода (вступление, введение, предисловие, комментарии, словарь, примечания) и комментируется, в частности, в нашем издании [Сахокия 2012/2015].

Наши заключительные соображения затрагивают не только проблемы перевода, но и различные вопросы, касающиеся самого оригинала. Основная тема — это идея литературности ахеменидских надписей: по моему глубокому убеждению, это жанр литературы, к тому же поэтизированный текст, почти стихи! Потому данный вопрос требует дальнейшего изучения с учетом истории версификации в древнеиранской, а затем в средневековой литературе.

Интонация, просодия, метр и ритм, наличие определенной формы рифмы, иные другие приемы: тавтология, этимологические фигуры, парономазии — все эти черты могут относиться к осознанным, сознательным и целенаправленным чертам риторики, риторического текста, красноречия. Повторы вряд ли могут быть свидетельством скудости! Наоборот, это, скорее, метод произведения впечатления, привлечения внимания, метод эмоционального воздействия и средство запоминания. Дело в том, что прием повторов на самом деле является универсальным: даже в современном дискурсе или тексте мы можем обнаружить то же самое. Рассмотрим, к примеру, такой отрывок текста из современной речи: «И что мы видим? Правительство бездействует, парламент молчит и бездействует, полиция тоже бездействует, и премьер-министр также молчит и бездействует». Совершенно очевидно, что здесь повтор используется как прием эмоционального воздействия на психику и метод произведения сильного впечатления. И что нам мешает то же

самое простейшее явление усмотреть также в наших древних надписях? Ровным счетом ничего. Это риторика, риторика суть словесность, а последняя охватывает как художественную литературу, так и образцы красноречия (речи). Риторика, литература или словесность, — все эти понятия применимы к данным текстам.

Поэтика ахеменидских надписей, т.е. кодификация архитектоники структуры текста требует дальнейшего уточнения с точки зрения версификации в общеисторическом контексте. Так, например, повторы и различные «описания» в поэме Фирдоуси *Шах-наме*, демонстрируют типологические параллели с древнеперсидскими надписями; следовательно, возникает вопрос наследственности и традиции в генезисе и развитии стихотворного эпоса.

Фактор предполагаемой или допустимой версификации (в оригинале), а также допускаемое и принимаемое стихосложение (в переводе) иной раз подчиняется таким реальным данностям, как длина и ритмика предложения, метрика отдельных пассажей, равновесие в словорасположениях (порядках слов) и т.д. Однако главным и ведущим фактором при выборе грузинских переводных форм всё же остается семантика текста оригинала, т.е. основное информационное содержание и сам смысл и дух данного содержания (о груз. версификации см.: [Силагадзе 1987]).

И, наконец, заключительные выводы:

1. Идея формальной поэтизированности ахеменидских надписей, а также оправданности стихотворного переложения их переводов динамично продолжает набирать сторонников; наши грузинские переводы играют в этом процессе не последнюю роль. Вслед за оценками грузинских экспертов (Бартая, Лобжанидзе), один из иранских специалистов по древнеперсидским эпиграфическим памятникам, выступая недавно на международном конгрессе, сказал примерно следующее: «Для ахеменидских надписей характерны мелодичность и благозвучие; вот, к примеру, отрывок (читает

отрывок из Ванской надписи Ксеркса о сотворении мира и далее. — *М.С.*). Здесь повторяются слова, а ритм этих слов и аллитераций создает музыку; вот почему проф. г-жа Майя Сахокия переводит ахеменидские надписи по-грузински стихами, и это правильно — да, это стихи!» [Bagheri, Azarandaz 2015].

2. Стиль ахеменидских надписей, в особенности подробные описания строительных материалов и процессов в строительных надписях, всевозможные перечни, различные картины и сцены очень напоминают литературную традицию средневекового эпоса, в первую очередь *Шах-наме*. В этом смысле сходство с поэмой Фирдоуси очевидно. Например, можно привести отрывок из надписи Дария на тему сооружения Суэцкого канала и сравнить его с фрагментом на схожую тему из истории одного из героев *Шах-наме* — царя Джамшида. Дарий (подстр.): «Я постановил этот канал прорыть; из реки по имени Нил, которая протекает в Египте, до моря, которое исходит от Персии; затем этот канал прорыли, так, как я постановил; и корабли пошли/двинулись из Египта через этот канал до Персии, так, как мне воля была» [DZc] (ср. выше, груз. подстрочник). Джамшид (подстр.): «Проплыл он после этого на корабле по воде, из страны в страну набирал скорость» [*Шах-наме*, I, 41].

Высказывания отдельных коллег в этом направлении также наводят на мысль, что сопоставительное изучение ахеменидских надписей и средневекового эпоса, в частности, *Шах-наме*, с точки зрения стиля и версификации может оказаться интересным.

3. На основе всего вышеизложенного, по нашему мнению, следует признать ахеменидские надписи принадлежностью литературы. Это литература и, возможно, прелюдия эпоса, а также база для дальнейшего развития стихосложения в различных его проявлениях.

Список литературы

Абаев, Мищенко 1963 — *Абаев В.И.*, *Мищенко Ф.Г*. Иран (переводы древнеперсидских надписей) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963. С. 349–370.

Андроникашвили 1990 — *Андроникашвили М.К*. Древний Иран: Переводы текстов, предисловие, комментарии, словарь. Пять древнеперсидских надписей // Хрестоматия истории народов Древнего Востока. АН Грузии, ТГУ / Ред. Гр. Гиоргадзе. Тбилиси: Наука (Мецниереба), 1990. С. 296–207, 317–327 (на груз. яз.).

Бартая 2013 — *Бартая Н*. Древнеперсидские ахеменидские надписи по-грузински. [Рец. на кн. М.М. Сахокия]. Тбилиси: Универсал, 2013 (на груз. яз.).

Деметрашвили 2013/2014 — *Деметрашвили Т*. «Калила и Димна» в рамках версии С.С. Орбелиани: «Инертные материалы» перевода // 5-я Международная конференция востоковедов. Кутаисский гос. университет им. акад. Церетели. Сборник докладов. Кутаиси, 2013/2014 (на груз. и англ. яз.).

Лобжанидзе 2014 — *Лобжанидзе Г*. Великолепные Ахемениды: О переводах Майи Сахокия // Интерсайт: Радио «Свобода» с переводом на языки мира. Передача «Библиотека» (19 января 2014 г.). Текст рецензии и видеозапись.

Сахокия 2012/2015 — *Сахокия М.М*. Древнеперсидские ахеменидские надписи / Литературный перевод древнеперсидских ахеменидских надписей на грузинский язык проф. Майи Сахокия, предисловия, комментарии. Тбилиси, 2012/2015 (на груз. яз.).

Силагадзе 1987 — *Силагадзе Ап*. О принципах версификативного анализа. (на груз. и рус. яз.). ТГУ. Тбилиси: Наука, 1987.

Тодуа 2004 — *Тодуа М*. «Инертные материалы» «Калилы и Димны» в стихотворной версии С.С. Орбелиани // «Журнал Гелатской академии». Кутаиси/Гелати, 2004, 3. С. 23–50 (на груз. и англ. яз.).

Фирдоуси 1960 — *Фирдоуси Абулькасим*. Шах-наме: критический текст. В 9 т. 1960–1971. Т. I. — Джамшид. М.: Восточная литература, 1960.

Bagheri, Azarandaz 2015 — *Bagheri M*., *Azarandaz A*. Gozar kard azānpas bekešti bar āb ze kešvar be kešvar gerefti šetāb / *Masoumeh Bagheri*, *Abbas Azarandaz*. A Glance through Inscriptions of Xerxes in the Citadel of Van. 101, 14, The Seventh Biennial Convention, Association for the Stude of Persianate Societies (ASPS), Istanbul, Turkey Ninar Sinan Fine Arts University, Findikli Campus, Orient Institut Istanbul, Program and Abstracts, 2015, Sept. 8–11. Istanbul. 2015. 14, 101 (на англ. и перс. яз.).

Kent 1956 — *Kent R*. Old Persian. New Haven, 1956.

Sakhokia 2014 — *Sakhokia M*. The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian: Aspects (Parameters) of Literary Art Translation. Tbilisi, Illiaun University, International Conference Proceedings. Humanities in the Information Society II. Batumi. Shota Rustaveli State University. Faculty of Humanities. 2014. P. 305–308 (на груз. и англ. яз.).

Silagadze 2010 — *Silagadze Ap*. On the Regular System and Regular Diachrony as Exemplified by Georgian Versification // Известия Национальной академии наук Грузии. Тбилиси, 2010. Т. 4, n°3. С. 162–165 (на англ. и груз. яз.).

«Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*) Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275)

М.В. Торопыгина

Японская классическая придворная поэзия *вака* (японские песни) представлена в первую очередь короткими стихотворениями, состоящими из 31 слога. *Вака* — поэзия авторская. Каждый человек, сочинявший стихи, стремился к тому, чтобы его стихотворение победило на поэтическом турнире, чтобы его произведения были включены в поэтическую антологию, составленную по императорскому указу (таких антологий насчитывается 21, первая была составлена в начале X в., последняя — в середине XV в.).

В самом начале XIII в. была создана одна из самых знаменитых императорских поэтических антологий — *Синкокин вакасю (Синкокинсю)*. Многие произведения, включенные в эту антологию, построены на приёме *хонкадори* — «следование изначальной песне». Этот прием состоит во включении в новое стихотворение материала известного поэтического текста. Старый текст мог быть использован по-разному: это цитата, аллюзия, использование идеи и т.д. Приём существовал в поэзии *вака* издавна, однако отношение к нему менялось с течением времени.

О данном поэтическом приёме (до XII в. он ещё не получил того названия, которое сейчас является общепринятым) писали самые известные поэты — авторы текстов *карон* (размышлений о поэзии), среди них Фудзивара-но Кинто (966–1041), Минамото-но Тосиёри (1055–1129), Фудзивара-но

Киёсукэ (1104–1177), Камо-но Тёмэй (1155–1216). Термин *хонкадори* начал использовать Фудзивара-но Тосинари (Сюндзэй, 1114–1204) — частый судья поэтических турниров. Главным теоретиком этого приёма является Фудзивара Тэйка (Фудзивара-но Садаиэ, 1162–1241). После Тэйка о *хонкадори* писал его сын — Тамэиэ (именно его работа и является основным предметом данного исследования). О *хонкадори* писали Абуцу-ни (Анкамонъин-но Сидзё, 1222?–1283), Тонъа (1289–1372), Сётэцу (1381–1459) и многие другие средневековые японские поэты.

Стихотворения, построенные на приёме *хонкадори*, встречаются уже в первой, созданной в VIII в., поэтической антологии *Манъёсю*[1].

В текстах *карон* первым на данный приём обратил внимание Фудзивара-но Кинто, он писал:

«Нехорошо, когда главную мысль выражают словами старых песен. И даже если это не главная часть песни — всё равно — нехорошо. Надо искать выражения новые, интересные.

Бывает, что певец, слагая свою песню, берет старую за образец. Это — другое дело. Однако нет смысла выбирать песню, известную хорошо только самому певцу, а другим не знакомую: никто не поймет, что он задумал.

Если певцу нравятся старые песни, то выбирать надо такую, которая бы и другим понравилась. Иначе — нет смысла» (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 57].

Таким образом, Кинто определяет следование песне как приём. Приём, который основан на том, что исходный материал известен и автору, и читателю (слушателю).

К данному отрывку своего текста Кинто не приводит поэтических примеров.

---

[1] См. [Боронина 1978]. Приём *хонкадори* исследуется во многих работах, посвящённых поэзии *вака*, при написании данной статьи особенно ценными оказались работы [Боронина 2006], [Bialock 1994].

Позже к осмыслению данного приёма обращается Минамото-но Тосиёри, его сочинение *Тосиёри дзуйно* показывает, что в литературных кругах его времени существовало неоднозначное отношение к сочинению своих стихотворений на основании более ранних.

«В сочинении стихотворений подражать старым песням — плохо, однако, я слышал, что если теперешняя песня — лучше, то это неплохо» [Тосиёри дзуйно 1985: 39–270; 107].

Таким образом, у Тосиёри введен критерий, по которому можно пользоваться приёмом *хонкадори*: новая песня должна быть лучше старой.

Тосиёри приводит целый ряд положительных примеров — стихотворений, в которых приём *хонкадори* применён к месту. В разговор о данном приёме Тосиёри вводит слово *нисэру* — подражать.

Тосиёри отделяет данный приём от «ответных песен», т.е. тех песен, которые сочиняются в частной жизни, поэтического диалога между друзьями, возлюбленными, знакомыми, часто диалога в письмах.

Фудзивара-но Киёсукэ в *Огисё* соглашается с критерием Тосиёри:

«Хотя не следует сочинять, используя кокоро (содержание) старых песен, но кто много сочиняет, все этим пользуются. Известные поэты, когда берут не самую знаменитую песню и, сочиняя, превосходят ее, не должны этого стесняться. Но среди них есть и такие, которые уступают. Это неправильно» [Огисё 1983: 222–370; 247].

В публикации серии *Нихон кагаку тайкэй* отдельные отрывки *Огисё* снабжены заглавиями. Заглавие к отрывку, из которого взята данная цитата, таково: «Стихотворения, иллюстрирующие кражу старых песен».

Пояснение к тому, что же понимается под этим «украсть» стихотворение, находим в тексте поэта следующего поколения — Камо-но Тёмэй.

Надо сказать, что во времена Камо-но Тёмэй приём *хонкадори* был очень популярен. Камо-но Тёмэй пишет об этом приёме, как о приёме традиционном.

«Еще есть прием заимствования из старых песен (*кока-о тору*). Когда из старой песни берут интересные слова, чтобы сделать их украшением своей, они не должны выглядеть чужеродно.

<…> Однако если заимствовать только потому, что это традиция, не понимая, где хорошие слова, где плохие: наобум взяли, неловко приспособили, — это достойно сожаления. И конечно, заимствовать нужно открыто, чуть припрятать — и то очень плохо.

Еще, не следует брать из старых песен самые блестящие выражения, а находить, как интересно использовать те слова, которые как-то не на виду. Один человек взял старое выражение *сора-ни сирарэну юки дзо фурикэри* (какой-то странный снег упал с неба) для песни о луне *мидзу-ни сирарэну коори нарикэри* (какой-то странный лед сковал воду). Люди на это сказали: “Это настоящее воровство. Это как если бы новая швея украла господское платье, и, сделав из него кособэ, носила”» [Камо-но Темэй 2015: 124].

По объяснению Камо-но Тёмэй понятно, что́ здесь плохо: взята структура, взята идея, — это, конечно, воровство (плагиат, если понимать под этим словом литературное воровство).

Заметим также, что при употреблении термина «следовать старой песне» (как пишет Камо-но Тёмэй) не возникает самого вопроса об использовании поэтических текстов современников, которые переходят в разряд «ответных».

Фудзивара Тэйка писал о приёме *хонкадори* (он употреблял этот термин вслед за своим отцом Фудзивара-но Сюндзэй) в трёх своих основных сочинениях *карон*: *Киндайсюка* (1209), *Эйга тайгай* (1216) и *Майгэцусё* (1219). Он первым привёл и небольшой список произведений, которые, как он считал, не следует использовать в качестве «изначальных песен». Такой список содержит сочинение *Киндайсюка*.

«Слово вздыхает о старине, душа — жаждет новизны и требует несравненного, возвышенного облика. Песни, сложенные в период и времена более ранние... Если не у них, у кого же учиться, чтобы слагать хорошие песни? С любовью обратим взоры свои к старине и позаимствуем слова из старых песен. Это называется «следовать изначальной песне». Однако мне кажется, что если певец возьмет, скажем, второй и третий стих изначальной песни как есть, а в другой раз возьмет два первых стиха и использует их таким же способом, то едва ли сложенная им песня покажется кому-нибудь новой. Первые два стиха старой песни, может быть, вообще лучше не брать. Хотя с другой стороны, хорошей песни не получится, если не заимствовать из старых песен таких начальных слов как «[Подобная] Исоноками старая столица», «Май, [когда] кричит кукушка», «В вечных небесах вершина Кагуяма» или «Копьё из яшмы — путь странника». Учили меня, однако, что не следует заимствовать такие изначальные стихи, как «Год не закончился, а уже пришла весна», «Поток, где пил я воду, омочив рукав», «Иль в небе нет луны? Или весна не та ...», «Ветер под деревьями, что осыпает лепестки». Что до песен наших дней или недавнего прошлого, — даже если певец уже покинул этот мир, может показаться, что песня сложена только вчера. Из таких песен не следует заимствовать ни единого стиха, ни единой части, так как их тут же узнают» (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 69].

Анализ тех строк, которые можно (и нужно) использовать в своих стихотворениях, показывает, что это клишированные фразы, связанные с самым древним слоем поэзии. Здесь три случая, в которых употреблены *макура-котоба* — традиционный зачин и один случай употребления слова *киго* — символа времени года. Все случаи — формульные выражения, к которым неприменимо понятие «авторства».

Какие же стихотворения нежелательно брать в качестве «изначальных песен»?

Из четырёх песен, о которых говорит Тэйка, три были помещены в первой императорской поэтической антологии *Кокинсю*, одно — в третьей императорской антологии — *Сюисю*, составленной в самом начале XI в. Все эти стихотворения можно считать очень знаменитыми, они цитируются во многих средневековых памятниках (все они и на русском языке известны в целом ряде переводов).

Стихотворение Аривара-но Мотоката открывает антологию *Кокинсю*:

тоси-но ути-ни / хару ва киникэри / хитотосэ-о / кодзо то я иваму / котоси то я иваму

Год не прошёл, / А уж весна пришла. / Как этот год отныне называть: / Прошлым / Или же Новым годом? (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2005: 55].

Стихотворение Ки-но Цураюки — второе стихотворение *Кокинсю*:

содэ хидзитэ / мусубиси мидзу-но / кохорэру о / хару тацу кэфу-но / кадзэ я токураму

В день начала весны / растопит ли всё-таки ветер / тот покров ледяной / на ручье, где берём мы воду, / рукава одежд увлажняя?.. (перевод А.А. Долина) [Кокинвакасю 1995. Т. 1: 51].

Стихотворение Аривара-но Нарихира (*Кокинсю* № 747) помещено в *Исэ моногатари*, произведении, чрезвычайно важном в средневековой традиции.

цуки я арану / хару я мукаси-но / хару нарану / вага ми хитоцу ва / мото-но ми-ни ситэ

Луна... Иль нет её? / Весна... Иль это всё не та же, / не прежняя весна? / Лишь я один / всё тот же, что и раньше, но... (перевод Н.И. Конрада) [Исэ моногатари 1979: 43–44].

Стихотворение *Сюисю* № 64 — песня *Ки-но Цураюки*:

сакура тиру / ки-но сита кадзэ ва / самукарадэ / сора-ни сирарэну / юки дзо фурикэри

Ах, этот ветер под деревьями, / Что осыпает лепестки, — / Ведь он не холоден, однако, / Кружатся в воздухе снежинки, / Неведомые небесам! (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 359].

Таким образом, Тэйка выработал принципы цитирования, а также сказал о том, что нельзя в качестве «изначальной песни» использовать стихотворения современников и поэтов недавнего прошлого, а также не следует использовать самые знаменитые сочинения (такие стихотворения, где есть необычные, бросающиеся в глаза строки).

В *Эйга тайгай* это сформулировано следующим образом:

«Если поэты недавнего времени (*киндай-но хито*) впервые сочинили (нашли *кокоро* и *котоба*), то нужно быть внимательным и не употреблять ни одной строки. Если это впервые употребили поэты за 70–80 лет, то ни в коем случае их нельзя употреблять» [Эйга тайгай 1985: 491–510; 494].

В *Майгэцусё* сказано так:

«Меня учили, что заимствовать слишком много слов, столь необычных и бросающихся в глаза, что они сразу выдают изначальную песню, плохо. Но с другой стороны, — о чем мне также говорили, — ничего хорошего не достигнешь, если использовать слова старой песни в такой туманной и неясной форме, что никто даже не догадается, что это *хонкадори*. Каждый, кто хочет использовать изначальную песню, должен это понимать» (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 360].

Именно идеи относительно нежелательности использования современных стихотворений и вообще стихотворений с оригинальными строчками и развил в своём сочинении сын и наследник Тэйка Фудзивара-но Тамэиэ. Он составил список таких строк, известный в японской поэтологии как список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*).

Список включён в сочинение жанра *карон*, имеющее ряд наименований, самые распространенные из которых — *Эйга иттэй* и *Якумо кудэн*. Текст Тамэиэ имеет варианты, значительно отличающиеся друг от друга, и существует в большом количестве рукописей и ранних изданий, что говорит о его популярности в поэтических кругах средневековой Японии.

Дата создания произведения остается под вопросом, однако ученые сходятся на том, что текст написан не раньше шестидесятых годов XIII в.

В существующих вариантах текста список, о котором идет речь, дан по-разному: в части текстов приводятся лишь строчки из стихотворений, в других — стихотворения полностью. В ряде текстов строки распределены по темам (времена года, любовь, путешествие). Количество стихотворений несколько варьируется. Различается также положение списка в тексте произведения: существуют варианты, где данный список стоит в начале текста, в других список находится во второй половине произведения. Однако в целом список различается незначительно.

Для работы над списком были привлечены следующие материалы: основным был текст, опубликованный в серии *Гунсё руйдзю* (*вакабу*, т. 292) [Эйга иттэй 1928: 293–297]. Рукопись, содержащая идентичный список, опубликована на сайте Института японской литературы (*Кокубунгаку сирёкан*)[2]. Также был использован текст, помещенный в серии *Кагаку тайкэй* [Якумо кудэн 1992: 389–401] (список в этом памятнике несколько отличается от того, который приводится ниже, отсюда взят принцип распределения выражений по рубрикам) и перевод памятника на английский язык [Brower 1987: 391–429].

[2] URL: <http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0020-46706&IMG_SIZE=&IMG_NO=1>.

В список стихотворений, составляющих «слова, имеющие хозяина» в *Гунсё руйдзю*, входят 42 стихотворения 19 авторов. Ни имена авторов, ни источник цитирования стихотворений не упоминаются, два дополнительных стихотворения являются поздней вставкой и в приведённом ниже списке не упоминаются.

Весна

касуми канэтару — скрыты дымкой[3] (Иэтака, *Синтёкусэнсю* № 72);

уцуру мо кумору — хоть и отражается, но в дымке (Минамото-но Томотика, *Синкокинсю* № 57);

хана-но ядо касэ — приюти среди цветов (Иэтака, *Синкокинсю* № 82);

араси дзо касуму — бурей затуманилось (Кунайкё, *Синкокинсю* № 129);

цуки-ни амагиру — луну затягивают облака (Нидзёин-но Сануки, *Синкокинсю* № 130);

касуми-ни оцуру — уплыл в туман (Дзякурэн, *Синкокинсю* № 169);

мунасики эда-ни — в опустевших ветвях (Ёсицунэ, *Синкокинсю* № 147);

хана-но цую соу — вместе с росой с цветов (Сюндзэй, *Синкокинсю* № 159);

хана-но юки тиру — осыпающийся снегом цветов (Сюндзэй, *Синкокинсю* № 114);

мидарэтэ набики — в беспорядке склоняются (Импу Монъин-но Таю, *Синкокинсю* № 73);

сора саэ ниоу — даже небо благоухает (Фудзивара-но Моромити, *Сэндзайсю* № 51);

---

[3] В списке даётся буквальный перевод слов, входящих в поэтическую строку, а не его литературный эквивалент.

нами-ни ханаруру — отделённые от волн (Иэтака, *Синкокинсю* № 37).

Лето

судзусику кумору — освежающе сгущаются тучи (Сайгё, *Синкокинсю* № 263);

аямэ дзо каору (*амэ-но юфугурэ)* — благоухающими ирисами (дождливые сумерки) (Ёсицунэ, *Синкокинсю* № 220).

Осень

кинофу ва усуки — вчера были бледнее (Тэйка, *Сёкугосэнсю* № 418);

нуру то мо оран — окрашенную [ветку] сломаю (Иэтака, *Синкокинсю* № 537);

нурэтэ я хитори — мокнет в одиночестве (Иэтака, *Синкокинсю* № 437);

карэнадэ сика-но — не расстающийся олень (Томоиэ, *Синтёкусэнсю* № 1341, по другим источникам № 1339);

обана нами ёру — приближаются волны мисканта (Тосиёри, *Кинъёсю* № 239);

цую-но соко нару — самая нижняя роса (Сикиси найсинно, *Синкокинсю* № 474);

цуки я одзима-но — луна в Одзима (Иэтака, *Синкокинсю* № 403);

иро нару нами-ни — в цветных волнах (Сюндзэй, *Сэндзайсю* № 280, по другим источникам № 281);

кири татинобору — встаёт туман (Дзякурэн, *Синкокинсю* № 491);

ватарэба нигору — на перекатах мутнеет (Нидзё-но Сануки, *Синкокинсю* № 540).

Зима

ватарану мидзу мо — и вода, которую не перейти (Кунайкё, *Синкокинсю* № 530);

кооритэ идзуру — обледенелый — уходить (Иэтака, *Синкокинсю* № 639);

араси-ни кумору — в бурю закрыты облаками (Тэйка, *Сёкукокинсю* № 653, по другим источникам № 649);

яё сигурэ — зимний дождь (Дзиэн, *Синкокинсю* № 580);

юки-но юфугурэ — снежные сумерки (Тэйка, *Синкокинсю* № 671).

Любовь

кумо иру минэ-но — облачный пик (Ёсицунэ, *Синкокинсю* № 1087);

варэтэ мо суэ-ни — хоть и разделены, в конце концов (император Сутоку, *Сикасю* № 228, по другим источникам № 229);

ми-о когараси-но — меня холодный осенний ветер (Тэйка, *Синкокинсю* № 1320);

содэ саэ нами-но — даже рукава [под] волнами (Нидзёин-но Сануки, *Синкокинсю* № 1084);

нуру то мо содэ-но — меняют цвет, но рукава (Готоба-ин, *Синкокинсю* № 1029);

варэ номи сиритэ — только я знаю (Сикиси Найсинно, *Синкокинсю* № 1035);

мусубану мидзу-ни — в невычерпанной воде (Фудзивара-но Киндзанэ, *Сэндзайсю* №703, по другим источникам № 704);

тада арамаси-но — только возможный (Готоба-ин, *Синкокинсю* № 1033);

вага ми-ни кэтану — сам не могу унять (Сайондзи-но Кинцунэ, *Синтёкусэнсю* №689, по другим источникам № 687);

кинофу-но кумо-но — вчерашних облаков (Иэтака, *Синкокинсю* № 1294);

Путешествия

суэ-но сиракумо — дальние белые облака (Иэтака, *Синкокинсю* № 939);

цуки мо табинэ-но — и луна — ночь перед дорогой (император Сутоку, *Сэндзайсю* № 508);

нами-ни арасу на — о, бурные волны (Сюндзэй, *Синкокинсю* № 933).

Все стихотворения из списка «слов, имеющих хозяина» включены в императорские антологии. 31 стихотворение взято из антологии *Синкокинсю*. Остальные стихотворения были помещены в императорские антологии, начиная с пятой — *Кинъёсю*, созданной в 1124–1127 гг., по одиннадцатую — *Сёкукокинсю*, созданную в 1259–1265 гг. Распределяются стихотворения следующим образом: *Кинъёсю* — 1 стихотворение, *Сикасю* — 1, *Сэндзайсю* — 4 стихотворения, *Синтёкусэнсю* — 3, *Сёкугосэнсю* — 1, *Сёкукокинсю* — 1.

9 стихотворений принадлежат перу Фудзивара-но Иэтака (1158–1237). Ни одного автора своего поколения Тамэиэ не берёт. Три автора не подходят под определение «поэтов недавнего прошлого», это поэты XI в: Фудзивара-но Киндзанэ (1053–1107), Фудзивара-но Моромити (1062–1099) и Минамото-но Тосиёри.

Объясняя причины, отчего данные произведения не следует брать за основу для новых песен, Тамэиэ пишет о том, что песни нельзя использовать, поскольку у них есть хозяин, они — собственность того, кто их сочинил (*вага моно то мотитару*).

«Подобные слова — это слова, у которых есть хозяин, и они не должны использоваться. Пусть это старая песня, но это собственность того, кто её сочинил, и ее нельзя использовать, так считается. *Сакура тиру ки-но сита кадзэ*, *Хонобоно то акаси-но ура* –- брать эти песни только потому, что они — старинные, это неправильно, следует обратить на это внимание, причем не следует ограничиваться именно этими песнями» [Эйга иттэй 1928: 293–297; 294].

В пояснении к списку Тамэиэ упоминает два старинных стихотворения, которые не стоит брать в качестве «изначальных песен». *Сакура тиру* — песня, которая уже была упомянута Тэйка. Вторую из этих песен — *Хонобоно то* — Тэйка не упоминает. Это стихотворение помещено в *Кокинсю* (№ 409), приписывается кисти Какиномото-но Хитомаро.

хонобоно то / *акаси-но ура-но* / *асагири-ни* / *симагакурэ юку* / *фунэ-о си дзо омоу*

Едва-едва / Светлеет в бухте Светлой-Акаси / В тумане утреннем / Плывет, за островами прячась, / Лодка. Всё думаю о ней[4].

Таким образом, анализируя список Тамэиэ и рассматривая его в связи с более ранними поэтологическими текстами, в первую очередь с работами Тэйка, можно сделать вывод, что в период средневековья в японских поэтических кругах существовало представление о том, что не подобает использовать в своих сочинениях оригинальные находки как поэтов прежних веков, так и своих современников, причём идеи современников использовать особенно нежелательно. Тамэиэ оставляет свой список открытым («не следует ограничиваться именно этими песнями»), однако авторы, рассуждавшие о поэзии несколько следующих веков, нового списка не создали.

Список литературы

Боронина 1978 — *Боронина И.А.* Поэтика классического японского стиха (VIII–XIII вв.). М.: Наука, 1978.

Боронина 2006 — Девять ступеней вака: Японские поэты об искусстве поэзии / Пер. И.А. Борониной. М.: Наука, 2006.

Исэ моногатари 1979 — Исэ моногатари / Пер. Н.И. Конрада. М.: Наука, 1979.

[4] Подробно об истории бытования этого стихотворения см. [Торопыгина 2012: 284–292].

Камо-но Темэй 2015 — *Камо-но Темэй*: Записки без названия. Беседы с Сётэцу / Пер. М.В. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2015.

Кокинвакасю 1995 — Кокинвакасю. Т. 1–3 / Пер. А.А. Долина. М.: Радуга, 1995. Т.1.

Кокинсю 2005 — Поэтическая антология Кокинсю / Пер. И.А. Борониной. М.: ИМЛИ РАН. 2005.

Огисё 1983 — Огисё // Нихон кагаку тайкэй. Под ред. Сасаки Нобуцуна. Т.1. Токио: Кадзама сёбо, 1983.

Торопыгина 2012 — *Торопыгина М.В.* Стихотворение высшей пробы. «Бухта Акаси» // Япония. Ежегодник 2012. М.: «АИРО-XXI», 2012. С. 284–292.

Тосиёри дзуйно 1985 — Тосиёри дзуйно. Ком. Хасимото Фумио // Каронсю, Токио: Сёгаккан, 1985. Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т. 50.

Эйга иттэй 1928 — Эйга иттэй // Гунсё руйдзю (синко). Т.14. Токио: Найгай сёсэки, 1928. С. 293–297.

Эйга тайгай 1985 — Эйга тайгай // Каронсю, Токио: Сёгаккан, 1985. Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т.50. С. 491–510.

Якумо кудэн 1992 — Якумо кудэн (эйга иттэй) // Нихон кагаку тайкэй. Т.3. Токио: Кадзама сёбо, 1992 (первое издание 1956). С. 389–401.

Bialock 1994 — *Bialock, David T*. Voice, Text, and The Question of Poetic Borrowing in Late Classical Japanese Poetry / Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 54, No. 1 (Jun., 1994). P. 181–231.

Brower 1987 — *Brower Robert H*. The Foremost Style of Poetic Composition. Fujiwara Tameie's Eiga no Ittei // Monumenta Nipponica, Vol. 42, No. 4 (Winter, 1987). P. 391–429.

Электронные ресурсы

<http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0020-46706&IMG_SIZE=&IMG_NO=1>.

«Малаккский кодекс» как источник по истории малайского права и особенности пенитенциарной системы Малаккского султаната

С.В. Тхор

Малайские юридические памятники «Undang-undang Melaka» («Малаккский кодекс») [Liaw Yock Fang 1976] и «Undang-undang laut» («Морской кодекс») [Winstedt, Josselin de Jong 1956] являются ценными историческими источниками, так как содержат богатый материал о различных сторонах жизни малайского общества XIV–XVI вв. Зафиксированные в кодексах правовые нормы, а также система государственной власти и структура административного аппарата, сложившиеся в Малаккском султанате, оказались устойчивыми на протяжении веков.

«Малаккский кодекс» является памятником малайского мусульманского права[1]. Первоначально созданный в Малакке в XV–XVI вв., он затем несколько раз был адаптирован и признан в качестве основного кодекса в Кедахе, Паханге, Риау, Понтиаке, а также применялся в судопроизводстве Брунея. Скорее всего, этот кодекс был создан при султане Мухаммаде Шахе (1424–1444), а его окончательная версия относится к периоду расцвета Малаккского султаната при султане Музаффаре Шахе (1445–1458). Что касается «Морского кодекса», который являлся неотделимой частью «Малаккского кодекса», то источниковедческий анализ и ряд косвенных данных позволяют отнести дату завершения создания свода ко

[1] Первый перевод двух кодексов с малайского на русский язык: [Тхор 2005].

времени правления последнего малаккского султана — Махмуда Шаха (1488–1511). В настоящее время известно 45 списков «Малаккского кодекса», не считая двух списков фрагментарного характера. Однако не все они обладают одинаковой ценностью — подавляющее большинство рукописей являются копиями. Большое число списков само по себе свидетельствует о важности кодекса в регионе.

Наряду с нормами мусульманского права, «Малаккский кодекс» и «Морской кодекс» содержат и местные доисламские нормы. В тексте кодексов имеет место сложный синтез элементов мусульманского права и элементов индо-буддийских традиций. Приоритет мусульманских норм очевиден, однако адатные нормы, порой даже прямо противоречащие нормам исламского права, не всегда отменяются. В целом ряде случаев в кодексе фиксируются прямо противоположные комментарии по решению одних и тех же вопросов. Подобный синтетический характер правовых малайских норм зачастую приводил к тому, что решения, выносимые по поводу тех или иных юридических казусов, могли быть неоднозначными, и окончательный приговор находился в руках судьи. Анализ текста позволяет проследить влияние общемусульманских шариатских норм на малайскую систему права и выявить основные особенности правового регулирования в Малаккском султанате в XV–XVI вв.

В «Малаккском кодексе» зафиксировано большое количество информации, в том числе и о системе наказаний, существовавшей в Малаккском султанате. Вопросам уголовного характера в малайском праве уделялось первостепенное значение. Наказания, зафиксированные в «Малаккском кодексе», очень разнообразны. Но в отличие от, например, китайских кодексов этого же периода, они не кодифицированы и разбросаны по отдельным статьям. Информация о них ограничивается лишь упоминанием тех или иных экзекуций без каких-либо пояснений и классификации.

Наиболее часто в «Малаккском кодексе» упоминаются выплаты материальных возмещений в различных формах, например: прямые денежные штрафы, обязательная оплата похорон пострадавшего, лечение пострадавшего, обязательная выплата вознаграждений и выкупов, обязательное дарение подарков, возмещение причиненного ущерба, оплата свадебных расходов. Этот вид компенсаций, очевидно, предусматривался как домусульманскими правовыми установлениями, действовавшими в этом регионе, так и мусульманскими нормами.

Смертная казнь являлась вторым по распространённости наказанием, которое упоминается в основном в контексте именно мусульманских норм права. Особым разнообразием отличаются различные телесные наказания, которые стоят на третьем месте по числу упоминаний в тексте, среди них: жестокое избиение, различного рода членовредительство (отрезание руки, вырывание зубов, рассечение языка, снятие скальпа, изрезание кожи лица и сечение (палками или кнутом). В зависимости от степени тяжести преступления, назначалось различное количество ударов (от 1 до 100). Остается неизвестным, чем именно наносили удары — палками или кнутом. Возможно, здесь имелись какие-либо аналогии с подобным наказанием, существовавшим в мусульманском праве, а также в китайском праве XIV в., где, помимо прочего, использовались тонкие и толстые батоги.

Одним из самых социально значимых наказаний в малайском обществе был акт общественного унижения в виде различных оскорблений, а также прилюдное покаяние, так как они преследовали цель исправить поведение нарушителя и стать поучением для всех остальных. В качестве меры наказания в кодексе упоминаются также потеря свободного статуса (своего рода долговое рабство), полная или частичная конфискация имущества или его уничтожение. Самая редкая из мер наказания, упоминаемых в кодексе, — изгнание из страны сроком на один год.

В «Малаккском кодексе» прослеживается четкая дифференциация степени наказания и объема его исполнения в зависимости от целого ряда внешних факторов — социального статуса, материального достатка и даже нравственно-поведенческих характеристик обвиняемых и пострадавших.

Следует отметить, что, в малайском праве, как и в раннеисламском мусульманском праве в целом, тюремное заключение практически не предусматривалось. Оно применялось только в виде домашнего ареста по отношению к знатным людям и правителям покоренных территорий. Возможно, это объясняется тем, что тюремное заключение не было эффективным и экономически выгодным методом перевоспитания нарушителей. Если правонарушение было несовместимо с малайскими представлениями о благочестии, виновного попросту казнили; если же оно было допустимо, то государству было гораздо выгоднее получить или материальную компенсацию, или лишить человека свободного статуса, чтобы использовать его в качестве бесплатной рабочей силы. В малайском обществе лишение преступника свободы ограничивалось тем, что окружающие были обязаны предпринять все меры для его задержания и привода к судье. Существовал институт правовой и материальной ответственности господина за своего раба.

«Малаккский кодекс» — целостный кодекс малайского права XIV–XVI вв., опирающийся в существенной своей части на мусульманские юридические нормы. Это влияние особенно заметно в сфере семейного, имущественного, торгового и уголовного права. При этом очевидна тенденция «подстройки» местных доисламских норм к общемусульманским. «Малаккский кодекс» не только органично вписался в торговые и правовые отношения, фактически сложившиеся задолго до его появления, но и остался удобным рычагом осуществления контроля со стороны центральной власти в последующие периоды малайской истории, в том числе и в колониальную эпоху.

Список литературы

Тхор 2005 — *Тхор С.В.* Свод законов «Унданг-Унданг Мелака» («Малаккский кодекс») как источник по истории средневековой Малайи (XIV–XVI вв.) / Дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук (ВАК 07.00.09). М., 2005.

Liaw Yock Fang 1976 — *Liaw Yock Fang*. Undang-undang Melaka. The Laws of Melaka. The Hague, 1976.

Winstedt, Josselin de Jong 1956 — *Winstedt R.O., Josseling de Jong P.E.* The Maritime Laws of Malacca // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XXIX. 1956.

Особенности описания пространства и измерений в трактатах по архитектуре (*вастувидье*) в канонических пуранах

Е.В. Тюлина

Тексты, которым посвящена данная статья, входят в состав *Матсья-пураны*, *Агни-пураны* и *Гаруда-пураны*. *Пураны* — это достаточно поздние произведения (IV–IX вв.). Они включают в себя и собрания мифов и легенд, и обширные описания ритуалов, а также научные и эстетические сочинения, в том числе и трактаты по *вастувидье* (*vāstuvidyā*). Так в древней и средневековой Индии науке называлась целая отрасль знания (*vidyā*), посвященная строительству. Буквально слово *вастувидья* означает «знание о *васту*». Санскритский термин *васту* (*vāstu*) имеет множество значений. Чаще всего его переводят как «участок», «место». В текстах, посвященных строительству, он означает участок для строительства или место, на котором стоит здание. Так могло называться и само здание, в особенности жилой дом, отдельная комната дома, а также любое другое помещение. Поэтому термин *вастувидья* условно переводится как «наука об архитектуре», «наука о строительстве».

Поскольку в Индии, как и во многих древних культурах, здание воспринималось как воплощение пространства вселенной, тексты вастувидьи включают в себя материал, далеко выходящий за рамки узкоспециального текста и связанный прежде всего с общими представлениями о мире. Тем более что в самой индийской традиции эта отрасль знания воспринималась не только как «наука о строительстве», но и как «наука о пространстве» и способах его освящения и гармонизации.

В трактатах по вастувидье в полной мере воплотились многие особенности пуран и других подобных средневековых текстов, которые создавались как огромные компиляции из материала более древних произведений, в том числе трактатов по астрологии и геометрии. Они включают в себя традиционный набор текстов, посвященных иконографии, определению пропорций скульптуры и ритуалам освящения изображений. Особенностью текстов вастувидьи в пуранах является наличие больших разделов, в которых описываются религиозные обряды, как правило, совершавшиеся еще до начала строительства.

Пуранические тексты по вастувидье, хотя и часто цитируются в научной литературе, специально не изучались. Полные тексты *Агни-пураны*, *Матсья-пураны* и *Гаруда-пураны*, включающие разделы по вастувидье, были переведены на английский язык. Однако эти переводы сделаны учеными, которые никогда не занимались ни изобразительным искусством, ни текстами, посвященными вастувидье. Поэтому неудивительно, что в них множество ошибок, которые зачастую попадали в научную литературу.

О некоторых особенностях текстов вастувидьи и сложностях их понимания и пойдет речь в данной статье. Наибольшие трудности для перевода представляют те части текста, где даются описания расположения в пространстве и размеров различных структурных элементов зданий, алтарей, пьедесталов, колонн, статуй. При этом в тексте не используются ни чертежи, ни записи расчетов, знакомые нам по современным текстам такого рода — авторы вастувидьи все задачи решают средствами только самого текста. Это делает подобные описания трудными для понимания. Показательно, что существующие переводы сильно отличаются друг от друга, хотя речь идет о совершенно определенных вещах, у которых не может быть других вариантов — о конкретных размерах и пространственном положении.

Сложности, возникающие в работе над переводом, определяются прежде всего тем, что индийские древние тексты, посвященные даже такой, казалось бы, специальной теме, как строительство, являются поэтическими произведениями. Такая поэтическая форма текста для создания нужного ритма требует употребления синонимов, обладающих разным количеством слогов. Забегая вперед, отметим, что таких синонимов, употребляемых и для передачи пространственных понятий, и даже для передачи чисел, непривычно много. При этом все синонимы соответствуют и поэтическим задачам — создают нужный образ пространства. А этот образ, вернее, целый ряд образов, напрямую связан с тем, как понимается пространство в этой культуре.

Особенности восприятия пространства можно показать на примере *васту-мандалы* (*vāstu-maṇḍala*) (см. табл. 1) — схемы, которая расчерчивалась еще до строительства для совершения обряда освящения участка, для так называемой *васту-пуджи* (*vāstu-pūjā*). Эта мандала изображает упорядоченное пространство, которое должно противостоять первобытному хаосу. Она представляет собой квадрат, строго сориентированный по сторонам света. Изображение упорядоченного пространства при помощи квадрата не случайно: только у такой геометрической фигуры четко определены границы, и ей можно придать определенную ориентацию в пространстве.

Сам квадрат, в свою очередь, делится на малые квадраты — пады (*pada*): их может быть 64 (*мандала мандука*) или 91 (*парамашайика*). На малых квадратах располагаются божества (всего их 45), т.е. они занимают разное количество квадратов. Эти божества представляются и как жители, и как охранители каждого участка. При этом возникает образ пространства, далекий от образа «пустоты». Здесь пространством становится то, что имеет материальное наполнение: его изображает мандала, вмещающая множество божеств и мифологических персонажей, которые одновременно могут являться персонификациями элементов вселенной, планет,

восток

<table>
<tr><td>1.
Шикхин
(Агни)</td><td>2.
Парджанья</td><td rowspan="2">3.
Джаянта</td><td rowspan="2">4.
Кулишаюдха</td><td rowspan="2">5.
Сурья</td><td rowspan="2">6.
Сатья</td><td rowspan="2">7.
Бхриша</td><td>8.
Акаша</td><td>9.
Ваю</td></tr>
<tr><td>32.
Дити</td><td>33.
Апа (1)</td><td>34.
Савитра
(2)</td><td>10.
Пушан</td></tr>
<tr><td colspan="2">31.
Адити</td><td>44.
Апаватса
(12)</td><td colspan="3">37.
Арьяман (5)</td><td>38.
Савитар
(6)</td><td colspan="2">11.
Витатха</td></tr>
<tr><td colspan="2">30.
Сарпа</td><td rowspan="3">43.
Притхвидхара (11)</td><td colspan="3" rowspan="3">45.
Брахма (13)</td><td rowspan="3">39.
Вивасват (7)</td><td colspan="2">12.
Грихакшата</td></tr>
<tr><td colspan="2">29.
Сома</td><td colspan="2">13.
Яма</td></tr>
<tr><td colspan="2">28.
Бхаллата</td><td colspan="2">14.
Гандхарва</td></tr>
<tr><td colspan="2">27.
Мукхья</td><td>42.
Раджа-
якшма (10)</td><td colspan="3">41.
Митра (9)</td><td>40.
Вибудха-
дхипа (8)</td><td colspan="2">15.
Бхрингараджа</td></tr>
<tr><td>26.
Ахи</td><td>36.
Рудра (4)</td><td rowspan="2">23.
Шоша</td><td rowspan="2">22.
Асура</td><td rowspan="2">21.
Джалади-
пха</td><td rowspan="2">20.
Пушпаданта</td><td rowspan="2">19.
Сугрива</td><td>35.
Джая (3)</td><td>16.
Мрига</td></tr>
<tr><td>25.
Рога</td><td>24.
Папа</td><td>18.
Дауварика</td><td>17.
Питригана</td></tr>
</table>

запад

Табл. 1
Васту-мандала, т.н. «парамашайика»
(*Матсья-пурана* 253.24–33)

мировых стихий[1]. Для данной темы важно то, что за каждым из них строго закреплено определенное место. Это дает воз

[1] Подробнее см. [Тюлина 2010: 13–38].

можность и стороны света, и каждый фрагмент пространства называть именами соответствующих божеств. Именно поэтому многие синонимы, употребляемые для обозначения пространственных местоположений, черпаются из такого рода мандалы.

Прежде чем описывать пространство здания, у авторов текстов возникает еще одна проблема: как объяснить, где расположены сами эти 45 божеств. При этом, чтобы объяснить положение божеств в васту-мандале, используется другая, по всей видимости, более древняя мандала хранителей сторон света — *локапал* (*lokapālāḥ*). Их насчитывают

северо-восток сторона Ишаны (Ишы)	**восток** сторона Шакры (т.е. Индры)	**юго-восток** сторона Агни (Вахни)
север сторона Сомы; сторона Кубера (Дающего богатство, Дающего выгоду)	*МАНДАЛА*	**юг** сторона Ямы
северо-запад сторона Ваю (Анилы)	**запад** сторона Варуны (Джалы)	**юго-запад** сторона Ниррити (Найррити, Ракшаса, Ракши)

Табл.2
Расположение хранителей сторон света (*локапал*)

восемь (см. табл. 2), а их имена могут не соответствовать именам тех божеств, что размещены в *васту-мандале*. Так, в текстах местоположение на северо-востоке обозначается как

«на стороне Ишаны» (*iśāne*) — например, [ГП I.46.1], на юго-западе — как «на стороне Ниррити» (*nairṛte*) [ГП I.46.2, 15], на юго-востоке и северо-западе — «в сторонах Агни и Анилы» (*agnyanile*) (ГП I.46.2], т.е. «в сторонах Огня и Ветра». Чаще всего именами богов называются промежуточные стороны. И это не случайно: как мы видим на табл. 1 и 3, промежуточные стороны соответствуют углам квадрата. Углы являются самыми важными точками: они как бы «держат» пространство участка, четко фиксируя его расположение. Реже именами богов называются основные стороны света. Сторона Индры — восток, сторона Ямы — юг, север — сторона Куберы или Сомы (*kauveryyām*) [ГП I.46.2 и 14], запад — сторона Варуны (*vāruṇyām*) (ГП I.46.15 и 32]. В васту-мандале так или иначе присутствуют все упомянутые боги — кроме Ниррити, который также называется Ракшасом и Ракшей.

Следует отметить, что каждое божество имеет несколько имен и эпитетов, которые также могут использоваться для названий сторон света. Это является неисчерпаемым источником синонимов, используемых для названий, которыми обозначаются направления. Так, направление на север может обозначаться через любые эпитеты Куберы, хранителя богатства, например, «в стороне Дающего Благосостояние» (*dhanade*), и «в стороне Дающего Богатство» (*arthade*) [ГП I.46.32 и 33]. Запад, традиционно относящийся к Варуне, божеству дождя, может обозначаться через его эпитет *Джала* (*jala*) «Вода» (в тексте: *jale* — букв. ‘в воде’), а также даваться описательно: «владыка океана», «господин вод» и т.п. Существование нескольких терминов, обозначающих одни и те же стороны света, как бы зашифровывает смысл текста, создавая впечатление нагромождения имен и эпитетов, на первый взгляд совершенно бесформенного, хотя на самом деле текст выстроен в строгом порядке. Всё это делает его сложным и для понимания, и для перевода. Например, большие трудности представляют уже упомянутые отрывки, где *васту-мандала* описывается при помощи похожей *мандалы локапал*,

т.е. положение одних богов описывается через положение других. Самое курьезное из подобных описаний мы находим в *Матсья-пуране* [МП 253.24–33] (см. табл. 1). Здесь в стороне Ишаны (на северо-востоке) располагается Агни, в стороне Агни (на юго-востоке) располагается Ваю, в стороне Ниррити (на юго-западе) — Питригана, а в стороне Ваю (на северо-западе) — Рога. Иначе говоря, промежуточные стороны света обозначаются именами богов, которые в мандале находятся совсем в других местах.

Когда мы переходим к описанию структурных элементов построек, ситуация еще более усложняется. Для обозначения расположения могут использоваться имена богов обеих мандал (*васту-мандалы* и *мандалы локапал*). Иногда это закрепляется и в названиях, например, в названиях дверей: «С восточной стороны дверь мудрые называют *индра* и *джаянта.* С южной стороны — *ямья* и *витатха.* Западные называются *пушпаданта* и *варуна*. Северные — *бхаллата* и *саумья* (т.е. имеющая отношение к Соме)» [МП 255.8–9]. Посмотрев на васту-мандалу, можно отыскать, где размещаются соответствующие боги, а следовательно, и двери, называющиеся их именами. В приведенном отрывке прямо указывается, что речь идет о дверях, но в тексте эти названия могут упоминаться без объяснения. В этом случае понять, что имеются в виду именно двери, можно, лишь обратив внимание на то, что имена мужских божеств имеют окончания женского рода, поскольку здесь подразумевается существительное женского рода *dvār* 'дверь'.

Другой образ, связанный с мандалой, изображающей пространство, — это Пуруша, антропоморфное существо, из частей которого, согласно *Ригведе* [РВ X.90], произошла вселенная. Сидящая фигура человека, так называемого Васту-пуруши, вписывалась в васту-мандалу так, чтобы его голова находилась на северо-востоке, а сложенные стопы ног — на

юго-западе (см. табл. 3). Такое представление о пространстве также дает свой ряд для обозначений местоположений.

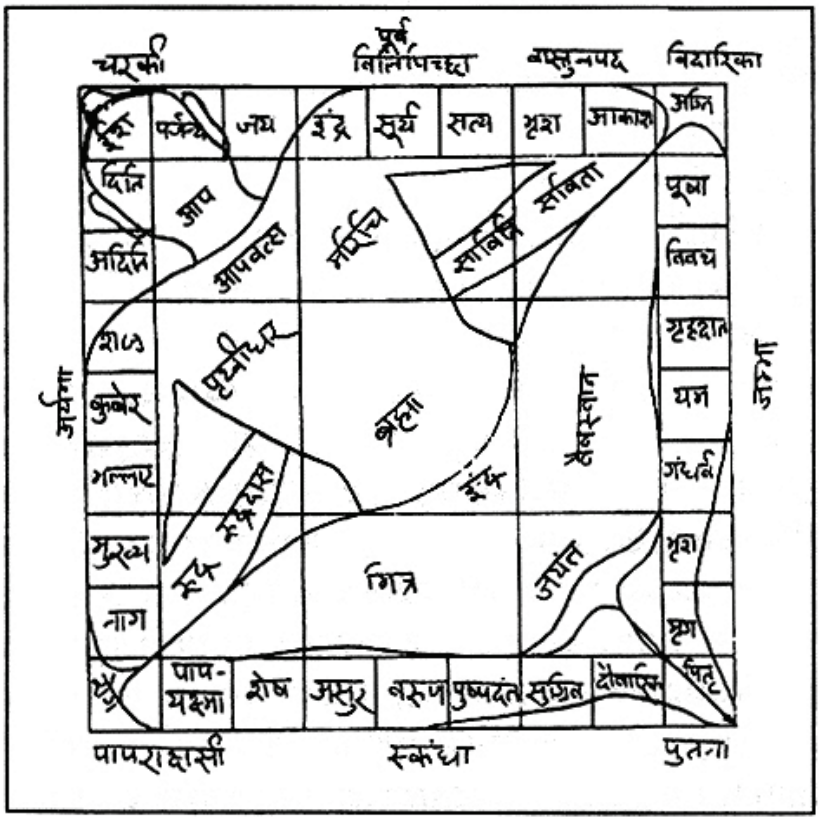

Табл.3
Васту-мандала с изображением Пуруши

Показательным является описание васту-мандалы в *Матсья-пуране* [МП 253.38], в которой места всех 45 богов определяются именно с помощью того, где они располагаются относительно фигуры Пуруши. Каждый бог соответствует определенной части тела антропоморфного образа [МП 253.39–46]. «На голове обозначается Агни, на месте рта

находится Апа. Притхвидхара и Арьяман оба находятся по двум [сторонам] груди. На грудине мудрые должны почитать Апаватсу. На месте глаз [находится] Дити и Парджанья, на ушах — Адити и Джаянта. Сарпа, Индра — на плечах, Сурья, Сома и другие, [всего] по пять [с каждой стороны], — на предплечьях. Рудра, Раджаякшма находятся на левой руке [от локтя до кисти]. Савитра и Савитар — на правой руке. Вивасват, а также Митра размещаются на животе. Пушан и Папаякшма (Папа) — на месте ручных браслетов (запястье). Также Асура и Шеша размещаются на левой стороне, а на правой — Витатха и Грихакшата. Яма и Амбупа — на бедрах, на коленях — Гандхарва и Пушпака. Бхрига и Сугрива — на голенях. Дауварика и Мрига — на лодыжках. Джая и Шакра[2] — на пенисе. Питригана (или Питары) на ступнях. В центре в девяти квадратах — Брахма. Он почитается в сердце» [МП 253.40–46]. Существуют описания и изображения мандалы, где нет имен богов, а есть только названия частей тела Пуруши, т.е. пространство отождествляется именно с антропоморфным образом.

В процитированном тексте последовательно описывается мандала через антропоморфный образ. В тексте же положение в пространстве может обозначаться как с помощью имен богов, так и с помощью названий человеческого тела.

Подобным способом часто описывается местоположение элементов строения. Например, центральная часть храма может обозначаться как сердце (*hṛdaya*). Следует отметить, что и сами эти элементы могут называться как некоторые органы: например, слово *гарбхагриха* (*garbhagṛha*), букв. «утроба», является термином, обозначающим святилище. Так дословный перевод фразы, которая означает, что «святилище находится в центре», может звучать совсем непонятно: «утроба находится в сердце».

[2] *Шакра* (*śakra*) — букв. ‘Сильный’, ‘Могучий’, эпитет Индры.

Образ Пуруши часто используется и для описания вертикальной модели постройки. В индийском храме выделяются такие части, как голова, шея, голень (*jaṅghā*) и стопа (*pāda*). В трактатах по вастувидье эти названия превратились в специальные термины, обозначающие важнейшие структурные элементы здания.

Таким способом в текстах даются описания любых других вертикальных объектов — столбов, колонн, шестов и т.д. Это можно проиллюстрировать на примере того, как жертвенный столб (*yūpa*) описывается в *Вастусутра-упанишаде* — трактате, также посвященном вастувидье, но, по сравнению с пураническими текстами, более позднем (XVIII в.). Здесь указывается, что столб состоит из десяти частей. При этом на санскрите «часть» обозначается словом *aṅga*, что дословно означает «часть тела», «орган». А. Бонер, исследовавшая этот текст, называет следующие части: голова (*mūrdhan*), шея (*kaṇṭha*), сердце (*hṛdaya*), живот (*udara*), пуп (*nābhi*), бедро (*kaṭi*), колено (*jānu*), лодыжка (*gulpha*), часть, называемая «палка», «ствол» (*daṇḍa*), некий сустав (букв. «узел») стопы (*pādaparvata*), стопа (*pāda*) [Boner 1982: 66–67].

Необычнее всего выглядит описание *лингама*, в котором используются подобные же термины. Нижняя часть лингама может называться стопой, средняя — пупом, а верхняя — головой. Так же, как и в васту-мандале, на лингаме соответственно его частям располагаются божества. Однако их всего три. Верхняя круглая часть обозначается как «часть Махешвары» (т.е. Шивы), средняя восьмиугольная — как «часть Вишну», нижняя четырехугольная часть — как «часть Брахмы» [МП 263.15–16].

Показательно, что похожие структуры присутствуют не только в объяснениях расположения в пространстве, но и в описаниях измерений. Все меры, которые упоминают тексты по вастувидье, оказываются также связанными с антропоморфным образом, поскольку соотносятся с мерами, в основе которых лежат размеры частей тела человека. В измерениях

статуи особо выделяется мера «палец» (*aṅgula*), с помощью которой измеряются все части изображения. Обычно мера, называемая *ангул* — это ширина средней фаланги среднего пальца мастера или заказчика скульптуры. Еще одна мера, используемая в данных главах, — пядь, или витасти (*vitasti*). Это расстояние между вытянутым большим пальцем и мизинцем или же расстояние от основания ладони до конца вытянутых пальцев. Такую же величину имеют и другие меры: «ладонь» (*tala*) —и «лицо» (*mukha*, единица измерения, в основу которой кладется размер лица). Тала, витасти и мукха равняются 12 ангулам. Поскольку все они обозначают одну и ту же величину, в текстах вастувидьи они являются синонимами. В измерениях зданий чаще всего используется мера «локоть», для обозначения которой употребляют синонимы слова, означающего эту часть руки — *hasta* и *kara.*

Как уже говорилось, для измерений статуй преимущественно пользовались мерой ангул. Но есть и другой вариант: может употребляться такая мера как *golaka*, букв. «шар» — под ней понимается размер глаза. Иное обозначение этой меры — *kālanetra*, букв. «размер глаза», или просто *kāla*. Эта мера составляет два «пальца», соответственно, «четыре пальца» — это та же величина, что и «два глаза». Все эти термины достаточно часто употребляются. В текстах даже даются таблицы, объясняющие, как соотносятся подобные меры между собой. Однако существуют и другие части тела, так называемые «промежуточные»: колени, пятка, шея, размер которых в высоту составляет четыре ангула, и зачастую они также используются для измерений. Повествование превращается прямо-таки в описание арифметических действий, где части тела выступают как числа, например, в следующей цитате из «Агни-пураны»: «Ширина шеи внизу — [равна] пяти [размерам] глаз. Затем обхват [шеи] по сравнению с ее шириной [должен быть] в три раза больше. Вверху ширина [шеи] — восемь ангулов (пальцев). Промежуток между грудью и шеей должен составлять три высоты шеи» и т.д. [АП 44.24–25].

Тексты такого рода очень трудны для перевода: не всегда можно понять, что является мерой, а что — измеряемой частью скульптуры. Иногда это становится ясным, если обратить внимание на количество органов, так как у статуи не может быть «пяти глаз» или «восьми пальцев».

Еще более усложняет повествование обилие синонимов обозначений чисел. Подобно частям васту-мандалы, некоторые числа могут называться именами богов и их эпитетами. Например, для обозначения числа «один», кроме числительного *eka* 'один', используются и такие слова, как *pitāmaha* 'прародитель', 'бог', *candra*, *soma* (два названия луны), *bhū*, *bhūmi*, *kiṣti*, *go*, *pṛthvī* (различные названия земли и имена богини земли). Для обозначения числа «два», кроме числительного *dvā* (m. du.), используются и такие слова, как *aśvinā* — Ашвины, божественные близнецы. С каждым числом, которое является абстракцией, оказываются связанными целые ряды ассоциаций. Во-первых, это может быть образ, связанный одновременно с мифологией и с астрономией: например, слово *aśvinā* (божественные близнецы) в то же время является названием созвездия. Число «семь» часто обозначается словами *ṛṣi* («риши», «пророк») и *muni* («мудрец») — здесь имеются в виду легендарные «семь мудрецов», что может быть и названием созвездия из семи звезд. Число «двенадцать» называется *sūrya*, что соответствует двенадцати формам Сурьи, бога Солнца.

Есть также много названий, связанных с телом и органами человека. Для обозначения нуля служит слово *nābha* 'пуп'; для обозначения числа «два» используются названия парных органов: глаз — *netra*, *akṣi*, *cakṣu*, *nayana*; рук — *bāhu*; ушей — *karṇa*, ног — *jaṅgha*. Слово *prāṇa* обозначает число «пять», так как известно пять пран (видов дыхания организма). Наконец, слово *aṅga* 'тело' — число «шесть», так как тело состоит из четырех членов (двух рук и двух ног), головы и туловища.

Мы видим, что существуют параллели и в определениях пространства, и в названиях структурных элементов различ-

ных конструкций, и даже в названиях мер и чисел. Это говорит о том, что мы столкнулись с отражением глубинных мировоззренческих структур, которые пронизывают все представления о мире. При этом, о чем бы ни шла речь, числа и меры, и даже геометрические формы группируются вокруг антропоморфного образа. Последний же, в свою очередь, соотносится с огромным количеством явлений, которые могут персонифицироваться как божества. Сам антропоморфный образ служит залогом целостности модели мира. Таким образом, в текстах вастувидьи сохраняются и продолжают разрабатываться архаические представления о вселенной.

Несмотря на то, что обилие синонимов в текстах вастувидьи порождено особенностями восприятия мира, в существующих переводах употребляются лишь те числительные, названия пространственных положений и сторон света, которые свойственны европейским языкам. Нам кажется, что это неверно: богатство обозначений, характерное для данных текстов, напрямую связано с их содержанием и придает им особый колорит, и по мере возможности его следует сохранять, объясняя при этом непривычные термины в соответствующих комментариях.

Список литературы

Тюлина 2010 — *Тюлина Е.В.* Храм, мир, текст. М., 2010.

Boner et al. 1982 — *Boner A.*, *Sadāśiva Rath Śarma*, *Bäumer B.* Vāstusūtra Upaniṣad. The Essence of Form in Sacred Art / Sanskrit text, English transl. and notes. Delhi–Varanasi–Patna, [1982].

Agnipurāṇa. Poona. 1957.

The Agnipurāṇa. Pt. I–IV / Transl. and annot. by N. Gangadharan. Delhi, 1984–1987 (Ancient Indian Tradition and Mythology, 27–30).

A Prose English Translation of Agni Puranam. Vol. I–II / Ed. and publ. by M.N. Dutt. Calcutta, 1903–1904.

Garuḍa-purāṇam. Calcutta, 1890.

The Garuḍa Purāṇa. Pt. I–III / Transl. and annot. by a Board of Scholars. Delhi, 1978–1980 (Ancient Indian Tradition and Mythology, 12–14).

The Matsyamahāpurāṇam. Pt. 2 / Text in Devanagari. Transl. and notes in English. Delhi, 1983.

Список сокращений

АП — *Агни-пурана*.

ГП — *Гаруда-пурана*.

МП — *Матсья-пурана*.

РВ — *Ригведа*.

Стела из Тренггану: как ал-Аттасу удалось дать ее точную датировку

Мухаммад Зайни Усман[1]

Стела из Тренггану была обнаружена примерно два века назад в небольшой молельне городка Куала Беранг (штат Тренггану, северо-запад Малайзии). Точная дата надписи на ней (22 февраля 1303 г / 4 *раджаба* 702 г.х.) была установлена Сеидом Накибом ал-Аттасом. В этом сообщении я расскажу, каким образом ал-Аттасу удалось разрешить вопросы, возникшие из-за неправильного прочтения и толкования надписи его предшественниками. Неправильное чтение повторялось и воспринималось буквально, а дата, написанная на стеле, считалась неточной и подвергалась сомнению вплоть до момента, когда ал-Аттас смог однозначно ее установить и сделать тем самым серьезный вклад в изучение истории ислама в малайском мире.

Сегодня, когда точная дата уже установлена, надпись на стеле считается самой ранней из надписей, выполненных письмом *джави* — арабским письмом, адаптированным к малайскому языку. Это вновь пробудило интерес к исследованию памятника и придало новое измерение анализу надписи, которую прежде считали некой исторической диковиной.

В своей работе Ал-Аттас цитирует два исследования, появившиеся в 1924 г., авторами которых были Патерсон и Благден. Потом появлялись и новые публикации, но в них лишь повторялось сказанное, в том числе сомнения Благдена касательно даты надписи, где он строил свои предположения, опираясь на известные ему факты.

---

[1] Перевод доклада выполнен Л.В. Горяевой.

На так называемой стороне А (рис. 1) имеются 11 строк, где указана и дата, но прежде ее не удавалось правильно прочесть. Ал-Аттас установил верную дату, тщательно прочитав и истолковав информацию, содержавшуюся на этой стороне стелы.

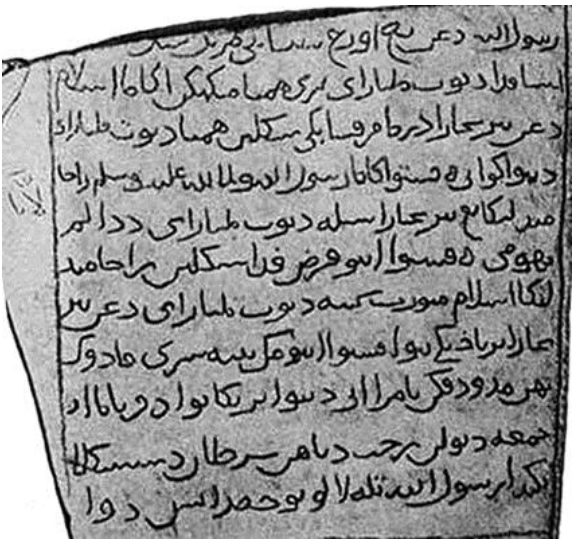

Рис. 1

Патерсон прочел строки 8–11 так:

8. *bichara berbajiki benua penentua itu maka titah Seri Paduka*
9. *Tuhan medudokkan tamra ini di benua Trengganu adi-pertama ada*
10. *Juma'at dibulan Rajab di tahun saratān disasanakala*
11. *Baginda Rasul Allah telah lalu tujoh ratus dua*

— и перевел их так:

8. озаботившись установлением порядка, Государь
9. повелел поначалу сделать эту запись в Тренггану
10. в пятницу месяца *раджаба*, в год Рака, по летосчислению
11. нашего Господина, Посланника Аллаха (т.е. год хиджры) семьсот и … (?) (году).

В прочтении Патерсона есть два неясных момента, которые и вызвали головоломку с датой. Первый — это строка 10, где есть слово «пятница» (*Jum'at*), а второй — строка 11, где есть слова «семьсот» и (?) (лет) (*tujuh ratus* ... [*dua*])». Патерсон внес элемент неуверенности в прочтение двух этих элементов и тем самым представил саму «написанную дату» как незавершенную и неясную по смыслу, подтолкнув всех последующих исследователей надписи к такому же предположению. Благден обострил ситуацию, высказав сомнение в дате (данной в прочтении Патерсона) на основании того, что верхняя часть стелы не сохранилась.

«Два» по-малайски — *dua*. Благден усугубил сомнения в дате, сказав, что «семьсот» и «два» можно относить к любому году от 720 до 729, т.е. возможны еще десять разных датировок. Слово «восемь» по-малайски — *dualapan*, что добавляет новые возможности: 708 и от 780 до 789. Таким образом, дата стала неопределенной, и возможных вариантов оказалось 22. Однако, поскольку упоминался месяц *раджаб* и Луна, как явствует из строки 10, находилась в созвездии Рака, Благден сузил круг возможных датировок до наиболее вероятного — 788 г.х.

Ал-Аттас утверждает, что сомнения Благдена были необоснованны, так как его замечание, что «семьсот два ...» есть неполная дата, не основано на непосредственном изучении стелы. Строки справа и слева от надписи на этой стороне стелы (см. Рис. 1 и 2) ясно маркированы линиями-границами, сделанными для надписи. Согласно правилам арабской каллиграфии, если обозначены границы, внутри которых должен быть написан текст, то буквы отдельных слов или группы слов растягиваются и подтягиваются к правому и левому полю (границе).

Какое же предлагает прочтение ал-Аттас?

[8] *... Maka titah Seri Paduka* [9] *T*uhan, medudukkan tamra in dibenua Trengganu adi pertama ada [10] *Juma'at dibulan Rajab ditahun Sharaṭān disasanakala* [11] *Baginda Rasul Allah telah lalu tujoh ratus dua*.

Он переводит это так:

«Так повелел Государь, приказавший воздвигнуть это Уложение в стране Тренггану в первую пятницу Раджаба, в год Рака, на семьсот втором году по наступлении эры нашего Господина, Посланника Аллаха».

Сразу видно, чем отличается чтение ал-Аттаса от чтения Патерсона. *Adi* он читает не как неопределенный артикль, а как слово «первый» — «первая пятница»: так фраза выглядит законченной и не предполагает продолжения.

Его прочтение *Sharaṭān*, а не *saratān* вполне обосновано. Он замечает, что во всяком слове, где встречается буква *син*, она пишется с зубцами, тогда как в надписи мы видим *шин* без зубцов и точек. Такова была практика у опытных арабских каллиграфов: так для простоты чтения различались две буквы. Понятно, что с зубцами у нас *син*, а *шин* — без зубцов и точек.

Если читать это слово *Sharaṭān*, а не *Saratān,* яснее видна ошибка. *Sharaṭān* — это арабское наименование созвездия Овна, тогда как *Saratān* — арабское наименование созвездия Рака. В мусульманском лунном календаре есть 28 лунных Домов, и *Sharaṭān*, т.е. Овен — первый из них. Учитывая значение Уложения, данного государем, где [на других сторонах стелы] говорилось о правилах землевладения и наказаниях за их нарушение, обозначенная дата имела историческое значение. Ал-Аттас особенно подчеркивает это обстоятельство, на которое прежние исследователи не обращали внимания.

В строке 10 упоминается месяц *раджаб*. Это один из особых месяцев лунного мусульманского календаря. Именно в этот месяц Пророк появился на свет, в месяц *раджаб* он возносился на небо, так что избрание этого месяца не случайно. Государь повелел воздвигнуть стелу с текстом Уложения в первую пятницу месяца *раджаба*, памятуя о высоком духовном и историческом значении этого месяца мусульманского календаря.

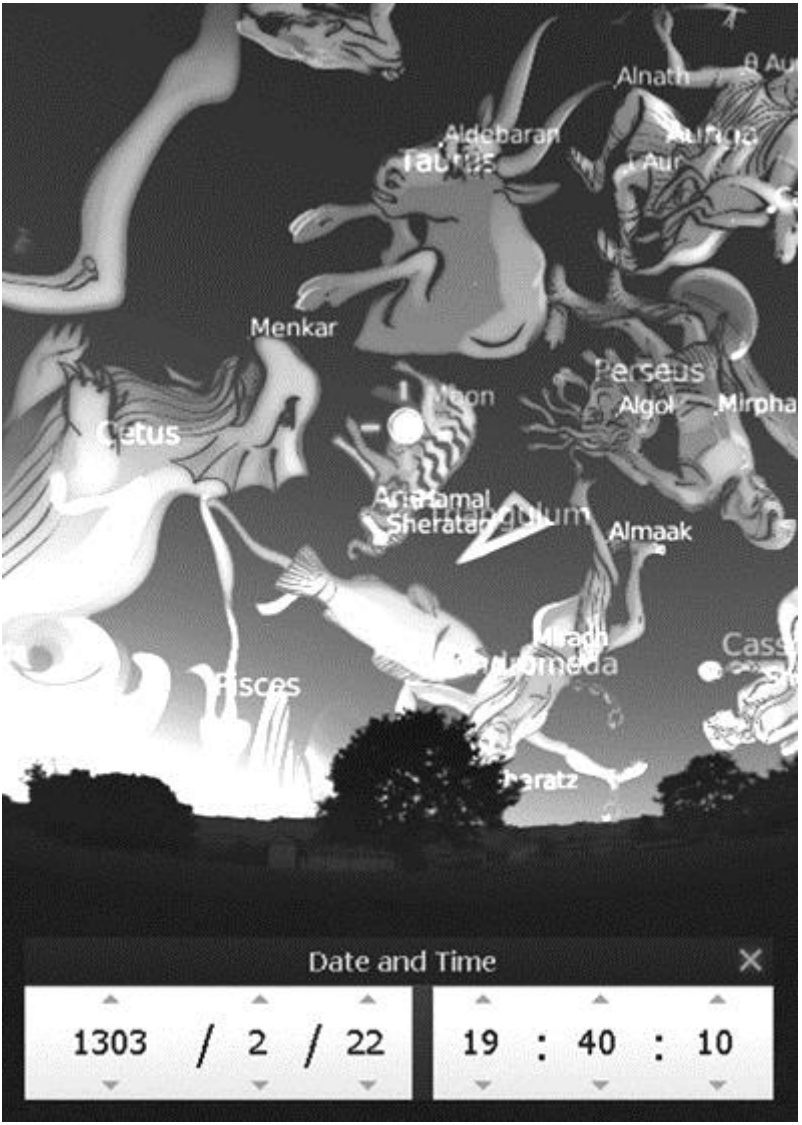
Alnath
Aldebaran
Menkar
Perseus
Algol
Mirpha
Cetus
Almaak
Pisces
Date and Time
1303 / 2 / 22
19 : 40 : 10

Рис. 2

Согласно мусульманской истории, в Ночь вознесения Пророк достиг «высшего горизонта» («небосклона». — *Н. Османов*), где получил заповеди от Аллаха. По этой причине и была избрана указанная дата, так как с первой пятницы месяца *раджаба* в стране Тренггану вступали в силу провозглашенные государем законы, о чем и напоминала воздвигнутая стела с Уложением.

Благден, Патерсон и прочие не поняли значения этой даты, оно ускользнуло от их внимания. На стеле высечена и ясно читается «первая пятница раджаба 702 г.х.». Следовало принимать эту дату как таковую, но чрезмерная критичность и осторожность в оценках породила путаницу, поставившую самого исследователя в тупик. Сомнение оказалось ненаучным и не привело к какому-либо новому открытию.

Вот выкладки ал-Аттаса, относящиеся к дате:

Раджаб 702 г.х. начинался 26 августа 1302 г. (т.е. 237дней с начала христианского года). Первая пятница — это 4 *раджаба* = 181-й день мусульманского года, или 418 дней с начала 1302 г. (418–365=53). Тем самым получается пятница 22 февраля 1303 г.

Мы с одним моим коллегой решили проверить эту дату, потому что ал-Аттас выполнял свои расчёты во времена, когда компьютеров и калькуляторов еще не существовало. Мы проверили дату по астрономической компьютерной программе *Стеллариум,* и вот какой результат получили:

Луна находится над горизонтом, в созвездии Овна (он же *Sharaṭān* или *Хамал*), 22.02.1303. Подсчитанная ал-Аттасом дата совпадает с положением Луны на ночном небе, рассчитанном с помощью компьютерной программы.

Полученный результат подтверждает точность надписи на стеле. Правильно прочитанная, надпись дает нам представление об уровне астрономических познаний в Тренггану начала XIV в. Дата проверяема, и очевидно, что проверка может проводиться не только современными технологическими средствами. Ал-Аттас использовал подобный подход

применительно к «Кентерберийским рассказам» Чосера, где ориентиром для него было положение на небосводе созвездия Овна. Астрономия — наука, опирающаяся на четкие факты, результаты многолетних наблюдений. Как видно, в 1303 г., за 240 лет до смерти Николая Коперника и более чем за три века до Галилея, астрономия в малайском мире была точной наукой, и ее данные сегодня можно проверить.

Случай со стелой из Тренггану ясно показывает, каким образом сомнение в сочетании с пренебрежением научными данными может увести самых дотошных исследователей от правильного вывода, даже если истина у них прямо перед глазами.

Проблемы текстологии *маснави* *Раушанаи-нама* «Книга просветления» Насир-и Хусрава

М.А. Шакарбекова

Маснави[1] *Раушанаи-нама* («Книга просветления») — замечательное творение персидского мыслителя и поэта Насир-и Хусрава (1004–1077). Поэма входит в состав *Дивана* поэта и насчитывает 592 бейта, написанных размером *хазадж*, дата ее завершения относится к 460 г.х. (1067 г.).

Первое литографированное издание памятника на Западе было осуществлено Г. Эте в 1879–1880 гг. в Берлине [Ethé 1879–1880]. В 1922 г. поэма была переиздана без каких-либо существенных изменений в Берлине, и это издание было подвергнуто критике А.А. Семеновым спустя четыре года после его выхода в свет [Эдельман 1955]. Им был опубликован текст *Раушанаи-нама* с весьма интересными разночтениями на основании памирской рукописи [Семенов 1930]. Существует бомбейское издание 1915 г. [De Blois 2004]; *Раушанаи-нама* также была издана как приложение к тегеранскому изданию *Дивана* Насира Хусрава.

Диван неоднократно литографировался на Востоке. Нам известно о нескольких таких изданиях: Табризская литография (вместе с *Сафар-наме*), 1863 г., Тегеранская литография, 1896 г. и Бомбейская литография, 1860 г. [De Blois 2004].

В 1925–1928 гг. группа персидских литературоведов, куда входили Ходжа Сайид Насраллах Тагави, Сайид Хасан Таги-

[1] *Маснави* — крупное поэтическое произведение, характерной чертой которого является парная рифма *aa–bb–cc*...; на русский обычно переводится как «поэма».

зада, Муджтаба Минуви и Алиакбар Диххуда, осуществила следующее, наиболее серьёзное издание *Дивана* Насира Хусрава. В качестве исходного текста они использовали издание 1896 г., но привлекли и другие имеющие хождение копии и отдельные стихи, приписываемые Насиру Хусраву в средневековых словарях и поэтических антологиях.

Для этого издания Н. Тагави собрал *Раушанаи-нама* из многочисленных рукописей, отредактировал и присоединил к исходному тексту. Во время издания *Дивана* Х. Тагизада снова сопоставил его с Берлинским изданием 1879–1880 гг., подготовленным Г. Эте, и вынес свои разночтения на поля книги. В примечаниях к этому изданию те вопросы, которые цитируются в тексте Берлинского издания, обозначаются буквой «В», а остальные обозначаются без буквы «В».

Нами выбраны для исследования два основных издания *Дивана*. Мы ставили перед собой задачу выявить разночтения в двух изданиях *Раушанаи-нама*: тегеранском [Дивани аш'ар 2001] и душанбинском [Девони ашъор 2003].

При подготовке душанбинского издания были использованы кабульское издание [Диван-и Носир-и Хусрав 1987] и рукопись *Раушанаи-нама* под номером 325, которая находится в Таджикистане в Институте востоковедения Академии наук. Этот текст входит в трехтомное юбилейное издание *Дивана*, учитывающее как рукописи, находящиеся в собрании Института рукописного наследия Республики Таджикистан, так и списки из личных коллекций, а также данные по изучению исмаилитской традиции и доктрины в ее нынешнем виде.

В данной статье приводится текст, перевод отдельных бейтов и даются краткие пояснения характера разночтений. В начале поэмы разночтений в изданиях почти нет, но после Вступления появляется всё больше и больше разночтений в бейтах.

РАЗНОЧТЕНИЯ

Перестановка букв, изменяющая смысл

3[2]. Перс.: Ba har wāṣfī ki gūyam z-ān fuzūn ast,
Zi har ***šarḥī*** *ki man dānam burūn ast.*

Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
Какое бы я ни знал **толкование —** Он за его пределами.

Тадж.: Ба ҳар васфе, ки гӯям з-он фузун аст,
Зи хар ***шаҳре****, ки ман донам, бурун аст.*

Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
Какой бы я ни знал **город —** Он за его пределами

В таджикском тексте буквы ***r*** и ***ḥ*** в слове ***šarḥ*** переставлены: ***r→ḥ*** и ***ḥ→r,*** в итоге получается слово ***шаҳр*** «город». После перевода бейтов каждого издания, в зависимости от контекста, выбираем более предпочтительный смысл.

Насир начинает поэму с восхваления Всевышнего, Его атрибутов и неспособности нашего сознания постичь Его, поэтому в данном бейте, на наш взгляд, предпочтительный вариант дает персидский текст:

Какое бы я ни знал толкование — Он за его пределами.

Разные формы одного слова

8. ***Ču*** *nādān-ī nadānī hīč az in ḥāl.*
Šuda zāiʿ turā rūzu mahu sāl.

Тадж.: ***Чун*** *нодонӣ, надонӣ хеҷ аз ин ҳол,*
Шуда зоеъ туро рӯзу маҳу сол.

Коли ты, невежда, не знаешь этого**,**
Понапрасну пройдут твои дни, месяцы и годы.

Союзы ***ču*** и ***чун*** являются разными формами одного слова, смысл при этом не меняется.

---

[2] Нумерация бейтов дана по: [Дивани ашʿари 2001].

Опечатки

16. Xitāb az haq be juz tū nīst bā kas,
*Agar **daryābī** in mā'nī turā bas.*

Тадж.: Хитоб аз ҳақ ба ҷуз ту нест бо кас,
*Агар **дарбӣ** ин маъни туро бас.*

Обращение Истинного — ни к кому, кроме тебя,
Если **поймешь** этот смысл, то достаточно.

Здесь в таджикском варианте допущена опечатка, нарушены смысл и размер бейта.

Перестановка слов в синтагмах, изменяющая значение текста

166. Kujā ūra ba čašmi sar tavān dīd?!
*Ki čašm-i **jān** tavānad jān-i jān dīd.*

(метафорическая формула)

Куда тебе Его увидеть глазами головы,
Ибо [только] глаза **души** могут увидеть душу души.

Тадж.: Куҷо Ӯро ба чашми сар тавон дид,
*Ки чашми **сар** тавонад ҷони ҷон дид?*

(автологическая формула)

Куда тебе Его увидеть глазами головы,
Ибо [только] глаза **головы** могут увидеть душу души.

В таджикском варианте в сноске от слова ***сар*** добавлено слово *сирр* «[глаза] тайны», что тоже может быть правильным вариантом.

Замена буквы, вызывающая изменение смысла

178. Tū aql ū jān ze ḥaq dān, sim ū zar čist?
*Makun ṣūratparāstī pā-vu **sar** čist?*

Знай, что разум и душа — в Истине, что значат
золото и серебро?!
Не поклоняйся внешнему облику — что значат ноги и **голова**?!

Тадж.: 177. Ту ақлу ҷон зи ҳақ дон, — симу зар чист?
*Макун суратпарастӣ пову **пар** чист?*

Знай, что разум и душа — в Истине, что значат
золото и серебро?!
Не поклоняйся внешнему облику — что значат
ноги и **крылья**?!

Изменение порядка слов

163. Ba nāme kardegāri pāki dāvar,
*Ki hast az vahmu **aqlū fikr** bartar.*

Тадж.: Ба номи Кирдигори поки довар,
*Ки ҳаст аз ваҳму **фикру ақл** бартар.*

Во имя Господа чистого и справедливого,
Кто превыше представления, разума и мысли.

В этой *мисра*ʻ порядок слов ***фикр*** и ***ақл*** меняется, но смысл остается тот же.

Замена слова, вызывающая изменение смысла

*171. Nayāram **nām-i** ū burdan, nayāram,*
Man in sarmāya dar xāṭer nadāram.

Не могу произнести я Его **имя,** не могу,
У меня нет этого источника в памяти.

*170. Наёрам **васфи Ӯ** бурдан наёрам,*
Ман ин сармоя дар хотир надорам.

Не могу дать Его **описания**.
У меня нет этого источника в памяти.

*172. Zabān az **yād-i** tawḥīdaš zabūn ast.*
*Ki az **ḥadd-ū qiyās-i** mā **burūn** ast.*

Язык при **мысли** о Его единстве ослабевает,
Ибо Он выше **пределов и аналогий**.

*Тадж.:171. Забон аз **васфи** тавҳидаш забун аст,*
*Ки аз **ваҳму** хаёли мо **фузун** аст.*

Язык при **описании** Его единства ослабевает,
Ибо Он выше нашего **представления** и воображения.

*198. Varā jamʿ-i malāyek **nām** xānī,*
Agar maʿnīy-i nāmaš bāz dānī.

Ты ее **назовешь** собранием ангелов,
Если ты будешь знать смысл их имен.

*Тадж.: Варо ҷамъи малоик **боз** хонӣ.*
Агар маънии номаш боз донӣ,

Ты ее **снова** назовешь собранием ангелов,
Если будешь знать смысл их имен.

177. Ki rūḥī nāmīya in kār dārad,
*Gul- ū šamšād-**u sarv** ū mīnigārad.*

Ибо это дело растительной души,
Розу, самшит **и кипарис** она изображает.

Тадж.:176. Ки рӯҳи номия ин кор дорад,
*Гулу шамшод **дар санг** ӯ нигорад.*

Ибо это дело растительной души,
Розу, самшит **в камне** она изображает.

190. Gurūhī'llat-i āwlī-š guftānd,
*Gurūhī **ʿālam-i** maʿnī-š guftānd.*

Одни назвали его Первопричиной,
Одни назвали его **миром** Смысла.

189. Гурӯҳе иллати авли-ш гуфтанд,
*Гурӯҳе **Одами** маъни-ш гуфтанд,*

Одни назвали его Первопричиной,
Одни назвали его **Адамом** Смысла.

Добавление и перестановка слова

175. Čarā gūyī zarū la'lū javāhir,
*Zi **xāk-u āb-u sang ū kard** ẓāhir.*

Почему ты говоришь, что золото, рубин и драгоценности,
Он произвел на свет **из земли, воды и камня**.

Тадж.: Чаро гӯям зару лаълу ҷавоҳир,
*Зи **сангу об Ӯ кардааст** зоҳир.*

Почему ты говоришь, что золото, рубин и драгоценности,
Он произвел на свет из **воды и камня**.

Здесь в таджикском варианте не употреблено слово ***xāk*** «земля».

Разные выражения одного смысла

200. Ham u lāvḥu ham u kursīi yazdān,
*Ham insān-i **duvvum** ham rūḥī insān.*

Она есть скрижаль и подножие престола Господа,
[Во-первых] она человек, **во-вторых**, дух человека.

Тадж.: Ҳам ӯ лавҳу ҳам ӯ курсии Яздон,
*Ҳам ӯ инсон, ҳам **ӯ ҳам** рӯҳи инсон.*

Она есть скрижаль и подножие престола Господа,
Она и человек, **и также** дух человека.

Разные формы глаголов

Gūyī — гуям; *kard* — кардааст

*175. Čarā **gūyī** zarū la'lū javāhir.*
*Zi xākū āb u sangū kard ẓāher**?***

Почему ты **говоришь**, что золото, рубин и драгоценности
Он произвел на свет из земли воды и камня?

*Тадж.: 174. Чаро **гӯям** зару лаълу ҷавоҳир,*
Зи сангу об ӯ кардааст зоҳир?

Почему **говорю**, что золото, рубин и драгоценности,
Он произвел на свет из камня и **воды?**

Разные формы предлогов

*180. **Magū** z-īn sān **az-ī-ra** k-īn ṣanāye',*
Šud az tā'sīr ājrāmū ṭabāye'.

180. Не говори так, **потому что** сотворенное
Появилось под воздействием элементов и субстанций.

*185. **Макун** з-ин сон **аз ин раҳ,** к-ин саноеъ*
Шуд аз таъсири аҷрому табоеъ.

Не делай так, **потому что** сотворенное
Появилось под воздействием элементов и субстанций.

Предлоги ***az-ī-ra*** и ***аз ин раҳ*** — разные формы одного и того же союза, но смысл не меняется.

Таким образом, сопоставление тегеранского и таджикского изданий показало, что в некоторых бейтах их смысл различается. В Средней Азии, как правило, при создании копии переписчик, осмысливая неясный для себя текст, вносил свои коррективы. Особенно страдали слова, неизвестные переписчику, такие как топонимы или архаизмы. По нашему мнению, тегеранское издание более адекватно передает мысли Насира Хусрава, отраженные в его *маснави Раушанаи-нама*.

Список литературы

Арабзода 1998 — *Арабзода Н*. Исмаилитская философия Носира Хусрава / Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филол. наук. Душанбе, 1998.

Ашуров 1965 — *Ашуров Г*. Философские взгляды Носири Хусрава. (На основе трактата *Зад-ул-мусафирин*), Душанбе: Нодир, 1965.

Бертельс 1959 — *Бертельс А.Е*. Носир-и Хосров и исмаилизм. М.: АН СССР. Изд-во вост. лит., 1959.

Девони ашъор 2003 — Куллиёт. Ҷилди 1. Девони ашъор ва маснавиҳои «Рушноинома», «Саодатнома» / Таҳия ва тадвини Аликул Девонақулов, Амрияздон Алимардонов, Нурмуҳаммади Амиршоҳи, Файзулло Бобоев. Душанбе: ЭР-граф, 2003.

Дивани аш'ар 2001 — *Насир-и Хусрав-и Кубадиани*. Дивани аш'ар. Муштамил аст бар: Раушанаи-нама, Са'адат-нама, қасаид ва муқта'ат (на перс. яз.) / 2-е изд. Тегеран: Энтешарати «Ма'ин», 1380 (2001).

Диван-и Носир-и Хусрав 1987 — Диван-и Носир-и Хусрав / Ба тасҳиҳи Муджтаба Минови ва Маҳди Мухаққиқ. Кабул, 1366 (1987).

Диноршоев 2005 — *Диноршоев М*. Зад ал-мусафирин. Душанбе: Дониш, 2005.

Додихудоев 1987 — *Додихудоев Х*. Философия крестьянского бунта. Душанбе: Ирфон, 1987.

Семенов 1930 — Шугнанско-исмаилитская редакция «Книги света» (Роушанэинама) Насир-и Хосрова // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском музее АН СССР. [Т.] V. Л., 1930. С. 589–610.

Хансбегер 2005 — *Хансбегер Э.К*. Насир Хусрав — рубин Бадахшана: портрет поэта, путешественника и философа / Пер. с англ. Л. Додыхудоевой. М.: Ладомир, 2005.

Шохуморов 1990 — *Шохуморов А*. Концепция познания Носири Хусрава. / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Душанбе, 1990.

Эдельман 1955 — *Эдельман А.С.* Носири Хисраву и его мировоззрение / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Сталинабад, 1955.

De Blois 2004 — *De Blois F.* Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey. Vol. 5. Poetry of the Pre-Mongol Period. London–N.Y., 2004.

Ethé 1879–1880 — *Ethé H*. Nasir Chusrau's Rushanainama // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1879, Bd. 33; 1880, Bd. 34.

Наши авторы и редакторы

Адам Ахмат (Ahmat Adam, Малайзия) — почетный профессор, доктор исторических наук, независимый исследователь, выпускник Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета (SOAS).

Атманова Юлия Георгиевна — кандидат искусствоведения, младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Баялиева Елена Федоровна — кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения РАН.

Горяева Любовь Витальевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Гулидова Дарья Николаевна — аспирант кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского Государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Гущян Лусинэ Стефановна — старший научный сотрудник Отдела этнографии народов Средней Азии, Казахстана, Кавказа и Крыма Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

Давидович Елена Абрамовна (1922–2013) — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Денисова Татьяна Анатольевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Десницкий Андрей Сергеевич — доктор филологических наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН.

Ибрагимова (Магомедова) Заира Багаудиновна — младший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала).

Лахути Лейли Гасемовна — научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, куратор Иранского кабинета имени проф. М.-Н.О. Османова.

Левченко Екатерина Николаевна — кандидат филологических наук, независимый исследователь (Москва).

Машхадирафи Фереште (Иран) — аспирантка Нижегородского Государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, заведующий сектором исторического источниковедения.

Муртазин Марат Фахрисламович — кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Настич Владимир Нилович — кандидат исторических наук, заведующий Отделом памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Османова Милена Нуриевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала).

Панова Ольга Сергеевна — преподаватель китайского языка и истории китайского искусства Института Конфуция Российского Государственного гуманитарного университета (Москва).

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, заведующая сектором текстологии и литературных памятников.

Рашковский Борис Евгеньевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва).

Сахокия Майя Михайловна — доктор филологических наук, зав. отделом индоиранских языков Института востоковедения Тбилисского Государственного университета (Тбилиси, Грузия).

Сериков Николай Игоревич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Торопыгина Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Тхор Светлана Владимировна — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Тюлина Елена Валериевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН.

Усман Мухаммад Зайни (Muhammad Zainiy Uthman, Малайзия) — доктор, профессор Центра перспективных исследований по исламу, науке и цивилизации Технологического Университета Малайзии (CASIS UTM).

Шакарбекова Мавзуна Асматбековна — младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 2

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА
Проблемы перевода и интерпретации
Избранные доклады

Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН

Компьютерный набор, форматирование, верстка, корректура,
мониторинг восточных шрифтов — В. Н. Настич

Подписано 15.10.2017
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 21,0. Уч.-изд. л. 12,5.
Тираж 500 экз. Зак. № 323

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5